T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

RADYO TV SİNEMA ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

SOSYAL MEDYADA ATEİST KİMLİĞİN ÖZ-TEMSİLİ VE KARŞI-HEGEMONYANIN İNŞASI: KARİKATEİST ÖZ-ÖRGÜTLENMESİ ÖRNEĞİ

SAVAŞ KESKİN

2502170279

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. SEÇKİN ÖZMEN

İSTANBUL-2022

ÖZ

SOSYAL MEDYADA ATEİST KİMLİĞİN ÖZ-TEMSİLİ VE KARŞI-HEGEMONYANIN İNŞASI: KARİKATEİST ÖZ-ÖRGÜTLENMESİ ÖRNEĞİ

SAVAŞ KESKİN

Bu araştırma, Ateist kimliğin hegemonik bir ilişki olarak kurulan öteki/madun konumundaki iletişimsel eylem imkanlarını inceler. Türkiye'deki temsili kimlikler rejiminde sembolik olarak ötekileşen Ateist kimliklilerin bir kısmı, hegemonik madunluğunun bir sebebi ve sonucu olan edilgen temsiliyeti ters-yüz etmeyi amaçlayan sosyal medyatik öz-temsil gücüyle öz-örgütlenir ve karşı-hegemonik tarihsel bloğun inşası için bir dizi yapıbozucu anlamı söz-eyler. Bu araştırmada, çevrimiçi Ateist öz-örgütlenmeleri arasında bir avangart ve sembolik güç olan Karikateist'in karşı-kamusal söylemleriyle modellediği kültürün teşhisi ve Ateist egemen konuşmaların karşı-hegemonik söylem yapılarının deşifresi amaçlanır. Karikateist öz-temsili, yalnızca Ateist kimliğini değil, öteki olarak yeniden tanımladığı geleneksel egemenleri de içermesi bakımından hegemonik söylem savaşımını iyi örnekler. Çünkü artık egemen kimliklerin hakkında konuştuğu bir kimlik olmak yerine kendi hakkında ve egemenler hakkında konuşan yeni bir kimliğin egemenleşmesinden söz edilebilir.

Karikateist'in kimler ve neler hakkında, nasıl konuştuğu merakı çevresinde bir saha okumasıyla biçimlenen bu araştırma, söz konusu karşı-hegemonik öz-temsili, söylem merkezli kültür paradigmasıyla kavramıştır. Eleştirel söylem çalışmalarının etnometodolojik bir sayısal medya uyarlaması olan Sosyal Medya-Eleştirel Söylem Çözümlemesi metodu, verilere erişim ve tahlil yaklaşımı olarak uygulanmıştır. Karikateist'in karşı-hegemonik kültürü, kimlikler arası söylem pratikleriyle kodlanan

bir sosyal külliyat olarak modellenmiştir. Bu kapsamda, sahadaki çok kipli söylemler çözümlenmiş, ayrıca kamusal söylemlerin yorumcular bağlamındaki rezonanslarının irdelendiği derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Araştırmanın bulguları, Karikateist'in yalnızca din-dinsizlik ekseninde konuşan bir kolektif olmanın sınırlarını geçerek her türlü gündemi konulaştırdığını ve öncelikle politik bir muhalif kimlik profili olarak göründüğünü ortaya koyar. Karikateist, politik öncelikli karşı-hegemonyasında geleneksel bir egemen gibi davranır ve ötekilerinin varlığı üzerine bina ettiği iktidarını söylemlerinde somutlaştırır.

Anahtar Kelimeler: Öz-Temsil, Karşı-Hegemonya, Karikateist, Söylem, Karşı-Kamu, Öteki, Madun

ABSTRACT

SELF-REPRESENTATION OF ATHEIST IDENTITY AND CONSTRUCTION OF COUNTER-HEGEMONY IN SOCIAL MEDIA: THE EXAMPLE OF KARIKATEIST SELF-ORGANIZATION

SAVAŞ KESKİN

This research examines the possibilities of communicative action in the position of the other/subaltern established as a hegemonic relationship of the Atheist identity. Some of the Atheist identities, who are symbolically marginalized in the representative identities regime in Turkey, are self-organized with the power of social mediatic self-representation, which aims to overturn the passive representation that is a cause and result of hegemonic subordination and utter a series of deconstructive meanings for the construction of the counter-hegemonic historical bloc. In this research, it is aimed to diagnose the culture modeled by the counter-public discourses of Karikateist, an avant-garde and symbolic power among online Atheist self-organizations, and to decipher the counter-hegemonic discourse structures of Atheist-dominated speeches.

This research has grasped the counter-hegemonic self-representation of the Karikateist with the discourse-centered culture paradigm. Social Media-Critical Discourse Analysis method, which is an ethnomethodological digital media adaptation of critical discourse studies, was applied as an approach to data access and analysis. The Karikateist's counter-hegemonic culture is modeled as a social corpus encoded by inter-identity discourse practices. In this context, multimodal discourses in the field

were analyzed, and in-depth interviews were conducted to examine the resonances of public discourses in the context of commentators. The findings of the research reveal that the Karikateist crosses the boundaries of being a collective that speaks only on the axis of religion-non-religion, and focuses on all kinds of agendas and appears primarily as a political opposition identity profile. The Karikateist acts as a traditional sovereign in its political priority counter-hegemony.

Key words: Self-Representation, Counter-Hegemony, Karikateist, Discourse, Counter-Public, Other, Subaltern

ÖNSÖZ

Kimlik hakkında bir şeyler söylemek zordur, ancak susmak daha zordur. Bu bakımdan sürekli konuşulanlar arasında hakkında susulan bir kimlik meselesini konuşmak için bilimsel bir yol dizmeye başlayan bu çalışma, nispeten kolay olanın seçimidir. İletişime doymuş toplumlarda suskun kalabilmenin imkanına bir değini olan bu önsöz, konuşulanların tarihi içinde bir yeniden tarih yazımıdır. Çünkü bu araştırmada, konuşanlar ve konuşulanlar, bir kimliğin kendi ve diğeri hakkında söylediklerinin bir ters-yüz okumasıdır. Hegemonik anlatılar, esas kahramanın dışında öteki olanın ağzından da konuşması yönünden bellek kurucudur. Çünkü öteki olanın bir dili, konuşabildiği alan yoktur. Sözü meclisten dışarıdır. Kendi meclisini kurduğunda ise, tarihsel belleği altüst etme riskini gerçek anlamda taşır. Bu araştırmada ilginç olan, öteki'nin konuşmasıdır. İlginç olmayan ise hegemonik konuşmasıdır.

Bu araştırmanın düşünsel ve pratik biçimlenmesinde görüş ve önerileriyle büyük emek veren tez danışmanım Prof. Dr. Seçkin Özmen'e yürekten teşekkür ederim. Prof. Dr. Seçkin Özmen, araştırmanın metin yazımındaki özgürlüğüm ve sorumluluğumun referansı olması nedeniyle akademik kimliğimin en güçlü esinlerindendir.

Araştırmamın olgunlaşmasında emeği olan ve yeni ufuklar açan Tez İzleme Komitesi üyeleri, Doç. Dr. Ali Murat Kırık'a ve Dr. Öğr. Üyesi Habibe Öngören Zafer'e ayrıca teşekkür ederim. Araştırmanın son haline nitelikli eleştirileriyle biçim veren Tez Savunma Jürisi görevindeki kıymetli hocalarıma da minnetim sonsuzdur.

Araştırma sahasındaki duyarlılıkları ve destekleyen yaklaşımları nedeniyle Karikateist topluluk yönetimine, görüşmecilerime ve konuşmalarından istifade ettiğim tüm saha pratisyenlerine teşekkürü bir borç bilirim. Onlar, bu araştırmada benimle birlikte üretenler ve konuşanlardır.

Akademik yolculuğumdaki en büyük dayanağım anneme; aileme ve dostlarıma şükranlarımı sunarım. Tez yazım esnasında bir hayal olarak hayatımın parçası olan

oyun arkadaşım Barış Aras'ıma, var ettiği duygular sebebiyle yürek dolusu teşekkür ederim.

Savaş Keskin

Mersin, 2022

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMBİLİMSEL TASARIMI

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BULGULAR VE YORUM: KARİKATEİST'İN KARŞI-HEGEMONİK SÖYLEMLERİNDE ÖZ-TEMSİL VE KARŞI-TEMSİL

GRAFİKLER LİSTESİ

TABLOLAR LİSTESİ

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt.	: Aktaran
BAİ	: Bilgisayar Aracılı İletişim
BAS	: Bilgisayar Aracılı Söylem
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
Der.	: Derleyen
Haz.	: Hazırlayan
İBE	: İnsan-Bilgisayar Etkileşimi
SM-ESÇ	: Sosyal Medya-Eleştirel Söylem Çözümlemesi

GİRİŞ

Türkiye'de ya da dünyanın karmaşık insan ilişkileri içeren herhangi bir coğrafi uzamında, azınlıklar ve hegemonik/baskın kimlikler arasındaki söylemsel ilişkinin yarattığı krizlerin oldukça basit görünen, ancak bir o kadar da çapraşık bağlarda düğümlenen farklı yüzleri vardır. Bu nedenle 'azınlık' olma özelliğiyle ifadeleştirilen kimlikler, mevcut kurumsal güç pratiklerinden, birikim rejiminin tabakalaşmacı karakterinden ve kurucu anlamlara hükmeden gerçekliğin yeniden kodlandığı/üretildiği söylem pratiklerinden bağımsız düşünülemez. Muktedir ve hegemonik kimliğin diğerlerine/ötekilerine/madunlarına kıyasla azametini ispat etmenin, sembolik farklılıkların taşıdığı dilsel anlamları kasten dönüştürmekle ve eşitsizliğe sırtını vermekle yakın ilişkisi kurulabilir.

Müstakil alanyazında genellikle etnisite zeminli tartışılan azınlıklar meselesi, maduniyet ile yakın ilişkide ve sosyal manevralarla ele alınır. Hegemonik bir kategori olan maduniyet kavramı, azınlıkların da içerildiği ikilikler karşıtlığında alt konumu işgal edenleri sınıflandırmak için kullanılır (Somay, 2008: 155). Kimlik çatışmaları üzerine konuşurken, taraflar arasındaki tahakküme atıfta bulunmak için kullanılan madun sıfatı, mevcut ikircikli tutumu ve tanınmanın denksiz dengesini betimler. Azınlıkların dünyada en fazla vatansızlaştırılan kimlik kategorisi olduğu ve Arakanlı Müslümanların maruz kaldığı öldürücü tazyikler dikkate alındığında (UNHCR, 2017), maduniyet ile azınlığın bağlaşık kaderi daha iyi kestirilebilir.

Azınlık sıfatını de facto (fiili) olarak epeyce, de jure (hukuki) olarak ise hiçlikle karşılayan Türk[1] Ateistler, Anadolu coğrafyasındaki tarihsel kalıtım, kültürel yapı ve yaşam gelenekleri dolayısıyla gerilimi yüksek azınlık tiplerindendir. Türkiye'de hegemonik kimliğin kurucu ötekilerini sınıflandırma niyetiyle yapıldığı duyurulan bazı kapsamlı çalışmalarda, ötekilerden bazılarının diğerlerine kıyasla 'ultra' tansiyon ürettiği tespit edilmiştir. Ateist ve LGBTİ/eşcinsel kimliklilerin toplumun 'ultra öteki' olarak tanımladıkları ve Ateist olma haklarının tamamıyla kısıtlanması gerektiği

[1] Türk ifadesi, etnik bir bağlılık yerine vatandaşlık bağını nitelemek için kullanılmaktadır.

tutumunu belirten %37'lik bir hegemonik grup olduğu anlaşılmıştır (Yılmaz, 2010: 6). Benzer sonuçlar, Dünya Değerler Araştırması 7. Dalga-Türkiye (2017-2020) veri setinde de güncel haliyle görülebilir[2].

Ateist kimliğine yönelik -istisnalar dışında- doğrudan tahakküm ve fiziksel baskının gündem ya da bir rutin olarak çok sık gözlenmediği toplumsal formasyonun idamesinde, Ateist olanın kendini ifade edebilme ve kurabilme alanlarının kısıtlılığının neden olduğu büyük çaplı 'suskunluk anlaşması' da rol üstlenir. Sözgelimi, Ateist kimliğini doğrudan sergilemek ya da toplumsal idarenin kilit mekanizmalarında önemli bir makamda olmak, yine istisnalar dışında, genelin kabul edeceği bir durum değildir. Çeşitli damgalar ve olumsuz sıfatlar diliyle toplumsal konumu saptanan Ateist azınlık, daraltılmış öz sınırları ya da kendisi için belirlenen manevra alanları içerisinde kaldığı müddetçe temsil yoluyla kurulan tahakküm ilişkisinin tansiyonu azalır.

'Yerli Yabancı' oksimoronu ile kavramsallaştırılabilen azınlıklar meselesi, Türkiye medya konjonktüründe özellikle 'Gayrı Müslimler' ve 'Kürt etnisitesi' odağında dönemsel tartışmalara konu olan ancak rutin akışta bir sorun olarak işaretlenmeyen ve diğer azınlık kategorilerinin pek zikredilmediği gizil sorunsallar arasındadır. Bu sorunsallar özellikle medyatik temsiliyet mevzubahis olduğunda, azınlıklar nazarında daha keskin hatlarla kendini belli eder. Temsil edilenin (gösterilen) temsil eden ile (gösteren) 'aslına sadık' bir ilişkiyi kuramayışının çarpıklığını apaçık sergileyen geleneksel medyatik ve egemenin gözünden üretilen Ateist görünümlerinin, kimlikler arası sembolik şiddet düzeyindeki güç varyantlarını üretmeye yaradığını varsaymak, gücü akışkanlaştıran iletişimsel davranışların eleştirel bilimini yapmayı da mümkün hale getirir.

Hall'e göre (1997b: 24-25), çizgisel ve anadamar medya kolektifindeki temsil olayları iki farklı sistem yaklaşımıyla açıklanabilir: yansımacı yaklaşım ve amaçlı/kasti yaklaşım. Hall, medyanın gerçekliğin olduğu haliyle ve basitçe yansıtıldığı bir ayna olduğu yaklaşımını kuşkulu bularak mimetik çağrılmaya itiraz eder. Çünkü medya, dolayımsal kodlamalarla ve kasıtlı manipülasyonlarla gerçeklik

[2] Söz konusu araştırmanın raporuna https://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV7.jsp linkinden erişilebilir.

bileşenlerinin yeniden yaratıldığı bir 'kırık ayna' olarak egemen anlamların üretilmesine aracılık eder. Ekrana 'yansıyan' gerçekliğin tesadüfi, eş-görünümsel ve doğrusal olamayacağına dair eleştirel görüş, seçkiciliği ve müdahaleci araçsal eylemin dolaycı yaratıcılığını savunan bu araştırmanın teorik kılavuzlarındandır.

Eleştirel kuram cenahının kırık ayna argümanları, bu araştırma içerisinde kimlik ve ötekilik ilişkilerindeki eşitsizliği ve bir tarafın üstünlüğünü pekiştirme davranışları nedeniyle *Dev Aynası* olarak anılmaktadır. Nihayetinde, egemenin dilinin konuşulduğu ve egemenliğin edilgen kimlik grupları üzerinden inşa edildiği organize temsiller sunan geleneksel medya, hegemonik kimlik gruplarının kurumlandığı ve manipülatif mukayeselerle diğeri karşısında yükseldiği bir *Dev Aynası* hizmeti görür. Kendinden menkul görünen bu kurumlanma, medya ekolojisinin anlam kodları sayesinde dolaysız ve esaslı bir gerçeklikmiş gibi servis edilebilir. *Dev Aynası* olarak medya, hegemonik/seçkin üretirken bazı kimlik gruplarını olduğundan daha büyük, bazılarını ise olduğundan daha küçük ve hiç olmadığı gibi gösteren farazi yanılsamalar ve algı kırılmaları yaratabilir. Freud'un '*küçük farklılıkların narsizmi'* (Blok, 1998) önermesini hatırlarır şekilde işleyen temsil rejimi, farkın taşıyamadığı değerin suni olarak üretimi ve büyütülmesi ile ilgili bir tutumun politikasını içerir. Bazı istisna örnekler dışında süreğen/tekrarlı hale gelen bu kapsamlı egemen tutum, bu çalışmanın sosyal medya tabanlı alternatif ve 'karşı' kimlik okuması için gerek duyulan argümantasyon bilgisini yüksek miktarda barındırır. Çünkü Deleuze'e göre (1994), farklar ve onların deneysel toplumsal imalatçıları, farka ilişkin tutumlarını sürekli 'tekrar ederek' farkın kendisini de bir ilişki olarak yeniden üretir. Fark, bir ilişki yoluyla yinelenmedikçe/tekrar edilmedikçe 'farklılık' üretme işini başaramaz. Hegemonik tutumdaki sürekli yinelenme hali, farkın gelenekselliğinin anakronikleşmesine mahal vermeden günceli kuşatmakla ilintilidir. '*Yenileniş*' ile '*yineleniş*' arasındaki zamansal-imge farkı (Colebrook, 2013: 90-91), 'yeni' olarak sunulan medyanın ebedi 'yinelenişi' yoluyla gelenekselin/tarihselin de yersiz yurtsuzlaşmasının sebepleri arasında gösterilebilir. Dolayısıyla egemen temsile sırtını dayamış olan farklılıklar stratejisinin 'apaçık' hale getirilmesi için tarihe katılan sonsuz/zamansız yinelenişlerin, yeni medyadaki pekiştirici farklılık deneyimlerini de kapsayan yetkesel bir nizamı vardır.

Temsiliyetin egemen dilinin çarkları arasında denetlenen maduniyet temelli tarafgirlik, çevrimiçi ve özerk kültür alanlarına kaçışlarla sürdürülen öz-temsildeki karşı-söylemsel hamleyle nispeten de olsa dengelenir ve azınlıkların/madunların kendileri hakkında konuşma imkânı gün yüzüne çıkar. Yetişkin'in (2013a), Deleuze'dan ilhamla uyarladığı 'kaçış hatları' kavramsallaştırması; sabit norm, tanım, sınıf ve kimlik kabullerinin dışına çıkan, normalden sapan ve bir başkalaşıma neden olan eylemler ve arzuları tanımlamakta kullanılmıştır. Çevrimiçi Ateist hareketinin ofansif iletişimsel eylem taktikleri için benimsedikleri 'alternatif/öteki' oluş biçimlerini öz-örgütledikleri sayısal 'kaçış hatları', hegemonik olanın denetlediği sembolik varlıklarının üretmekte olduğu şiddete meydan okuma yötemi olarak da okunmalıdır.

Ateist sosyal sermayesinin geleneksel birikim trendlerine aykırı halde kendi hesabına çalışan ve kendini Ateist imajlarını olumsal hale getirmeye, onarmaya ve yaygınlaştırmaya adamış heterotopik 'dini inançsızlar', karşı-hegemonik kalkışmalarında varlık koşullarını ve sosyal sermayelerini sayısallaştırmayı birçok kez dener. Bilinenlerin ve edinçlerin odaklamakta güçlük çektiği yeni tip ağdaş kamularının *ters-yüz dünya* metaforu ile açıklanabilen bu sermaye özellikleri, olağandışı bir yaklaşımla sınanabilir. Gelenekseli anlamada bir sapma yaratan ve kitlesel *beyin ekranlarda* (Baker, 2017) paralaks etkisi uyandıran yeni 'grup üyelikleri ve sosyal ağlar' (Bourdieu, 1986: 249), sosyal sermaye bileşkelerinin madunlar lehinde saf değiştirmesinin kolonlarını örebilir. Böylece, Putnam'ın (1993) saptadığı sosyal sermaye bileşkeleri olarak 'ahlaki yükümlülükler, normlar, sosyal değerler ve sosyal ağ özelliklerinin' Ateist kimliği aleyhinde sürekli bir temsil gücü olarak simgesel şiddete dönüşmesi kırılabilir ve tersine yordanabilir.

Sembolik olarak örgütlenen ve dijital sembollerin paylaşımıyla modellenen bir 'akışlar uzayında' (Castells, 2000), empatik ve sinerjik kimlik inşasının da 'sembolik etkileşim' (Mead, 1934) ritüellerine dayanan aracılı söz eylemlerle idare edilmesi fikri, kolektif çabalarla sınanan güçlü bir kozmopolit ve sosyo-dijital telafi fikridir. Kimliğin failleri arasındaki sözveriler ortaklığıyla hacim kazanan varlık koşulu, dijital habitusların sınandığı ve çatışmacı deneyimlerden kaçınmadan öz-konuşmalarla

kamusallaştığı ‘alan’ karşılaşmalarında, kendini birçok temasta yineler, yoklar ve farklı varyasyonlarda görünür kılar.

Geleneksel bağlamda bir sorunsal olarak imlenen ‘karşılıklı tanınma, kurumsallaşma, kalıcı ağlar ve gerçek kaynaklar’ meselelerinde dezavantajlı olan ve bu ‘alanda’ kendi kimliği hakkındaki değerliklere hükmedemeyen Ateist gruplar, sanal kaynaklarındaki öz-birikimleri kullanarak bir denge stratejisini ve sosyal sermaye eşitlemesini yönlendirebilir. Bu sosyal sermaye tipi, geleneksel birikimlerden farklı olarak Ateist kimliğini hedefleyen tazyikli reflekslere karşı bir dayanım ve tolerans eşiği oluşturmanın yanı sıra, öz-temsilin güzergahı ile eş rotada ve eş zamanlı ilerler. Geleneksel/entelektüel Ateist sosyal sermayesi büyük bir külliyatı dizmişken, Yeni Ateist dijital sosyal sermayesi henüz kurulmakta olandır ve geleneklerini inşa etmeye çabalamaktadır. Egemen suskunluk karşısında kolektif direnişin de ötesine geçen ve çoklu ofansife dönüşen çevrimiçi Atesitlerin sayısal hareketi, aktif kanallarını tesis ederken doğal olarak türettiği ötekilerini (inanç-kimlikleri) suskunluğa ve sayısal eylemsizliğe zorlar.

Çevrimiçi Ateist kimliklilerin iletişimsel eylem halindeyken yalnızca kendileri gibi olanlarla ya da halden anlayanlarla sınırlanmış bir konuşa davranışında bulunması, sosyal ağların doğasına aykırılığı nedeniyle imkânsızdır. Bu nedenle, hegemonyanın tarihsel bloğundaki kırılmalar gibi çevrimiçi Ateist kimliği yalnızca Ateist kimliklilerin öz-konuşmaları, dini inançlı kimliklilerin Ateist kimliği hakkında konuşmaları gibi yalıtık sinerjilere şartlanamaz. Ateist kimliğin çevrimiçi konuşmaların tamamının kaşılıksız ve karşılıklı haldeki simetrik ya da asimetrik toplamları olduğunu bilmek, Ateist egemen bir alternatif sanal toplumsallık ararken kozmopolit ve heterojen katılım şartlarının öncelenmesine neden olmuştur. Bu kompozisyona göre, hegemonyanın egemen ile madun arasındaki güç ilişkisinden kaynaklandığı sayıtlarının sınama alanlarında Ateist kimliklerin bir egemen kimlik kategorisi olarak yer değiştirmesi ve Teist kimliklilerin madunlaşma prensibini sağlayan azınlığı, yani antagonizmayı kurmaları gerekir. Bu kompozisyona en uygun ve verimli saha olduğu, yaklaşık dört yıllık formel ve informel saha gözlemleriyle anlaşılan ve pilot çalışmalarda sınanan Karikateist Facebook topluluğu (Göker ve Keskin, 2016; Özmen ve Keskin, 2018), yalnızca Ateist kimliklilerin değil, diğer dini

inançsız kimlik kategorilerinin ve Teist kimliğin fraksiyonlarının katıldığı 'Ateist Egemen' bir sosyal organizasyondur. Üstelik tamamıyla söylemsel mücadelenin yaşandığı heterojen katılım formu, Ateist kimliğin 'biz' olma serüveinde Müslüman kimliğini en önemli 'öteki' olarak üreten söylem cereyanlarına neden olur. Bu cereyanlar, çok kipli (görsel, işitsel, fotoğrafik, grafiksel, yazılı v.s.) söylemler üzerinden kültürü desenler. Karikateist sahasının diğer önemli belgileri ise, Ateist kimlikli olduğunu iddia eden bir topluluk yönetiminin öz-kimlikleri ve diğer tüm kimlikler hakkında 'konuşabilmesi' ve bunu 'çok miktarda' yapmasıdır. Yaklaşık 50.000 paylaşım içerikli bir korpus/külliyat barındıran topluluk, 1,2 milyon takipçiye yaklaşan popülasyonuyla (www.facebook.com/karikateist) öz-temsili Ateist kimlik söylemlerinin kitlesel etki ürettiği dinamik bir yapıdır. We Are Social platformunun 2020 Dünya Dijital Raporu'na göre (www.dataportal.com) Türkiye'de 54 milyon sosyal medya kullanıcısı olduğu verisi çerçevesinde mevcut sayının etkisi daha önemli hale gelir. Karikateist aynı zamanda sosyal medyadaki kolektif öz-örgütlenmeler arasında öncülüğü, 'kadimliği', esin olma gücü, özgünlüğü, protest ve sosyo-politik söylemselliği, yeni kültürel inşaatları, farklılaşan dili, çalışma amaç ve hedeflerine uygunluğu ve ilerleyen paragraflarda içeriği genişletilecek olan 'Yeni Ateist' kimliğini modelleyen söylemleri nedeniyle bu araştırmanın sahası olarak seçilmiştir. Amatör kullanıcı kolektifi olarak gösterilen 'bağımsız ve öz-örgütlenen yapısı', topluluğun temsili içerik politikası ve içerikte kodlanan söylemsel anlamlar; hegemonik olandan özerk bir şeylerin olup bittiğinin habercisidir.

Karikateist ekranındaki kültürel içerik tahlili yukarıda özetlenen türden bir kimlik başkalaşımın ilk adımlarına dikkat çekmektedir. Yaşamdan anlaşılan her oluşu tematik temsil bandına çekerek kapsamlı anlatılar üreten Karikateist, entelektüel Ateist uğraşısının ya da eğitsel pratiğin çok daha fazlasını içermektedir. Ateizmle birlikte tüm kültürlere hitap eden ve seküler formasyonları bile dolaylayan topluluk öz-temsilinin, birbirine eklemlediği kültürlerin bir sentezini yaratma çabasında olduğu da ifade edilebilir.

Öz-temsil içerikleri, pek tabii kesinleşmiş kabuller ve eşitleme etkisini yalnız başına yaratamaz. Ancak geleneksel kodların çoğunluk tarafından sorgulanmasını, birlikte olmaya karşı müsamahayı ve bir sonraki imtiyaz için ön kabulleri elde etmeye

yardımcı olabilir. Ateist ya da diğer dini inançsız kategorilerden izleyicilerde ise, kimliğe duyulan aidiyeti kuvvetlendirerek ve cemaat üyelerini cesaretlendirerek bir mukavemet etkisi ve seçkinlik algısı yaratabilir. Sosyal medyadaki Ateist hareketinin karakteri, 'egemen suskunluğa karşı konuşma' yoluna giden madun kimliklilerin öz-kutsama ve karşı-madunlaştırma kutuplarındaki sayısal eylemleri ile kendini kurmaktadır/öz-örgütlenmektedir.

Egemen kimliklerin sömürgeleştirdiği yaşama evreninin (Habermas, 2019: 970-973) Ateist kimlikliler tarafından yeniden sayısal olarak örgütlenme biçimi, Fuchs'un öz-örgütlenme/self-organization (2003a, 2003b, 2003c, 2005, 2006a, 2007) teoriği ile anlamlıdır. İlk olarak 'Evrim Teorisi' ile birlikte biyolojinin alanında tartışılan ve yapısalcı bir zemin bilgisi içeren öz-örgütlenme yaklaşımı, tarihsel materyalistlerin sosyal kozmolojiye ilişkin anlamlandırma perspektifiyle özdeşleşmiştir. Fuchs (2003b), evrendeki nesnelerin insanüstü bir düzenleyici (kurumlar ya da inançlar) tarafından 'örgütlenmediğine' dayanan öz-örgütlenme görüşünün, materyalizm ve Ateizmi haklı çıkardığını savunur. Çünkü bu görüşe göre, kaotizma ve belirlenimsizliğin ördüğü evrendeki her şey karmaşık ilişkiler bütünüyle kendi başlarına, bağımsız olarak ve birbirleriyle kurdukları ilişkiler ağıyla örgütlenir ve sürekli yeniden örgütlenir. Maddi ve maddi olmayan üretimin kaynağı olarak bu örgütlenmedeki işbirliği ve sinerjik etkileşim gösterilir. Biyolojinin sınırlarını aşan bu yapılanım biçimi, sosyal teorideki karşılığını Leydesdorff (2001) gibi teorisyenlerin toplumsal uyarlamalarında bulur. Wagner ve Leydesdorff'a göre (2005), ağ yapısının öz-örgütlenmesi, uluslararası yeni dayanışma ve birleşme hareketlerinin anlaşılmasında özerkliği ve öz-belirtimi (self-determinasyon) bir referans olarak süreçle ilişkilendirmeyi gerektirir.

Fuchs'un (2007a) sayısal sistemin karakterini tarif eden öz-örgütlenme önermesi, dijital toplumsallığın ve bu toplumsallıktaki sanal gerçekliğe bağlı üretimlerin, toplumda egemen olan kurumsal güç pratiklerinden bağımsız olarak kendi başlarına örgütlendiğini; örgütsel aksiyonların önceden kestirilemez biçimde ilişkilerin gidişatındaki dinamizmle biçimlendiğini savunur. İdeolojik yapıların ve sınıf ilişkilerinin kontrolündeki geleneksel örgütlenme biçimlerinden farklı olarak evrimsel bir yapıya bağlanan öz-örgütlenme, yeniden örgütlenen insanların bağımsız

bir hiyerarşi, işbirliği, üretim ilişkisi, iktidar yapısı, temsil ve düşünsel geliştirdiğini bildirir. Yeni medyanın sunduğu toplumsallık özellikleri, hipermetinsellik, multimedya, anonimlik, bedensizlik, kodluluk (Fuchs, 2003c) gibi çok sayıda fonksiyon ile birleşerek, gruplara alternatif ve kurumsal yapıların egemenliğinde olmayan ayrıcalıklı alanlar açar.

Bu araştırmada, özellikle de Karikateist öz-örgütlenmesindeki Ateist kimlik hareketinden bahsederken kastedilenin 'Yeni Ateist' kimliği olduğunu belirtmek gerekir. Klasik Ateizmden farklı olarak 'Bilimsel Ateizm ya da Yeni Ateizm' adı altında yeniden örgütlenen (Dorma, 2018) Ateist hareketi, suskun/madun moddan konuşucu ve eylemsel konuma geçişi simgeleyen bir kimliğin yaygınlaşmasıyla ilgilenir. Klasik/Entelektüel Ateizmin ötesinde 'dini daha güçlü bir düşman imge olarak hedef alan' (Paul-François, 2011) bu yeni hareket, Kettel'e göre (2016: 2) kendilerini agnostik, seküler, hümanist, özgür düşünen ve septik gibi birçok kimlikle işaretleyen Ateistlerden farklı olarak henüz konsensüs geliştirilmiş bir kimliksel imlece sahip değildir. Temelde, Ateizmin bilim ve natura mukayeselerinden doğan felsefi argümanlarında basitçe yanlış olduğu tezleşen din olgusu; Yeni Ateizmde irrasyonel, patolojik ve benzersiz bir tehlike olarak yeniden tezleştirilir. Sınırları henüz bir kesinlikle ifade edilemeyen ve inançsızlığın güncel reelpolitiğini üreten (Kettel, 2013) bu akım, bazı araştırmacıların yorumlarında agresif ve provakatif, yer yer huysuz ve gerilimli özellikle de ısrarcı ancak 'bilgi vermeyen' (Amarasingam, 2010) bir tür olmakla da itham edilir ve klasik/entelektüel Ateist görüşün güçlü savunucularından olan Ruse gibi akademisyenler tarafından bilimsel, metodolojik ve rasyonel mukayese tabanlı eleştirilerle anılır (Dorman, 2019).

Yeni Ateizm hareketi, hareketin 'dört atlısı' olarak tanımlanan (Finley, 2019); Dawkins, Dennett, Harris ve Hitchens'in, doğrudan dinleri hedef alan ve 'dinlerden arındırılmış bir dünya idealinin' tüm sorunların çözümü için en uygun 'yaşama evreni' olduğunu iddia eden yapıtlarına sırtını dayar. Kaufman'a göre (2018: 4-5), '*din zararlıdır'* savından hareket eden dört atlının ileri bilimsel olmayan, zaman zaman irrasyonellik ve pejoratiflik gösteren din söylemleri; faşist politik fanatizmin yükselişi, İslamofobi, Katoliklerin çocuk tacizleri ve terör saldırıları gibi birçok argümanla inançlı olanlara karşı 'gerilimli' bir iletişimsel mücadeleyi başlatır. Hareketin 'bilim

kutsayıcılığı' ise, inançlara yönelik argümanlarının 'bilimsel ve rasyonel' olduğu iddiasından kaynaklanır. Bu argümanlar, akılcılığı iddia eden bilim söylemleri ile kendilerine taraftar toplamaya ve kültürel hegemonyanın madunlaştırdığı Ateist kimliğini bağımsız öz-gücüne kavuşturmayı amaçlar. Nitekim Karikateist öz-örgütlenmesinde de gözlendiği üzere, Yeni Ateist hareketinin temsilcileri klasik Ateistler gibi yalnızca eşitlikçi tanınma ve kimlik eşitliği talep etmez; aksine üstün bir kimlik idealinde dini inançların ve onların kimliklerini baskı altında tutmayı amaçlar. Buna karşın, Karikateist öz-örgütlenmesinin dini inançlı kimliklerden üyeler de içeren kozmopolit bir kolektif olduğu ve bu kolektif içinde Yeni Ateistler öne çıkmasına karşın klasik ateist görüşün savunucularının da kendine etkin bir konum elde etmek için eleştirel davrandıkları şerh düşülmelidir. Ancak yönetsel motivasyon ve hakim içerik üretimindeki mantık, Yeni Ateist davranışlarını yüksek ölçüde karşılamakta ve bu araştırmanın kimlikler arası ilişkilere örnek olarak sunmaya çalıştığı toplumsallığın kurucu sacayaklarını belirtmektedir.

Castells'e göre (2007) ağ toplumunda gücün önünde durabilen ve onunla mücadeleye girişen dezavantajlı kimliklerin otonom ağlardaki kitlesel öz-iletişimleriyle başarabildikleri bir 'karşı-güç' dayanışması vardır. Yeni Ateist kimliklilerin çevrimiçi aktivist hareketleri, sistem içi esas gücün/güçlünün (Müslüman inanç kimlikliler) tehdit edeni ve onun karşı-görünümüdür. Bu nedenle karşı-hegemonik olmaya meyillidir. Güç esasen farklılaşmaz, benzer güç mekanizması hegemonik olanların yerini değiştirecek şekilde yeniden örgütlenir. Ancak Yeni Ateist karşı-gücü büyük oranda çevrimiçidir ve 'göçer' durumdaki sanal kişilerin eş-mekansız birlikteliklerinde kenetleyici rolü üstlenir. Böylece geleneksel olarak sağlanması güç olan 'imparatorluğa karşı çokluk' (Hardt ve Negri, 2003: 395), sanal yersiz-yurtsuzlukla temin edilebilir. Gramsci'ye göre (1999: 204), madun gruplar, yenmek zorunda oldukları düşmana karşı özerkliğe ve onlara destek olan grupların aktif veya pasif yardımlara ihtiyaç duyar. Bu nedenle Karikateist ve türdeşleri olan öz-örgütsel konstellasyondaki çevrimiçi Ateist aktivizmi hem sosyal medya gibi özerk bir alanda gerçekleşir hem de inanç-kimlik kategorisinde kabul edilen 'dini inançsızların' çoklu dayanışma (deist-agnostik-ateist dayanışması) senaryoları ile kurulur.

İki sacayaklı teorik zemin bilgisi üzerinde bina edilen bu araştırmanın birinci bölümündeki altyapısal tartışmasında, Ateist kimliğin yalnızca Türkiye'deki etno-dinsel söylem setleri maharetindeki yapısallığı ve bu yapısallığın bir maduniyet sorunsalıyla ilişkilendirilerek düşünülüp düşünülemeyeceği üzerine çoklu okumalar yapılmıştır. Buna göre, Spivak'ın (1988) konvansiyonel ve yeni olarak bölüntülü düşündüğü madunların bir dile sahip olup olmadıkları hakkındaki sorgusu çerçevesinde, Ateist kimliklilerin Türkiye kimlik rejiminde, meşru ve gayrı meşru angajmanlara tabiyetleri gereği konuşup konuşamadıklarının teorik açıdan nasıl ifadeleştirileceği tartışılmıştır. Nitekim güce rölativist bakmakla ilgili bir yer değişmeceyle ya da altüst oluşla açıklanmaya yatkın olan konvansiyonel maduniyet, yerlilikle ilişiği nedeniyle 'yerli yabancıları' seçiştiren bir turnusol kalitesindedir. Maduniyet kavramının konvansiyonel anlaşılırlıkları ile düzeylenen Ateist kimliği, tüm saçılımları ve fraksiyonları ile birlikte tümleşik düşünülerek Türkiye'ye özgülüğü ve antagonistliği özeğinde yeniden kuramsallaştırılmıştır. Kimliğin edimsözselliğinin yön gösterici olduğu araştırmada, iletişimsel eylemin amaç-rasyonelliği ile Ateist madunluğu arasındaki ilgileşime teorik bağlam motifleri düşünülmüştür. Araçsal aklın bir amaçsal etkinliği olan ötekileştirme güdülerini yöneten kitle medyasındaki Ateist kimlik konulu söylem pratiklerinin teorik çerçevesiyle tamamlanan bu ilk okuma, hegemonik dil tarafından edilgenleştirilen bir madun temsiliyetini anlamlandırmaktadır. Teist-egemen dilin ürettiği Ateist edilgenliğinde, Ateist kimliklilerin kendilerine ait bir dille 'konuşamayacakları' teorik varsayımı maduniyetin tanıtlayıcı argümanı olarak kabul edilmiştir.

Araştırmanın teorik sacayaklarından diğeri olan ikinci bölümde ise, madun suskunluğunun edilgenliğindeki 'yenileşme' ve sayısal dönüşüm tartışılmaktadır. Yenileşen medya, maduniyet ve Ateist kimliğinin, iletişimsel eylemlilikle kendi dilini konuşma, öz-örgütlenme ve karşı-hegemonya kurma hareketinin teorik art yetişimlerini ele alan bölümde, Yeni Ateist kimliğinin sosyo-sayısal prensipleri, avangartları ve öz-örgütlenme sinerjisi hakkında ilişkisel okumalar yapılmıştır. İkinci bölüm, ilk bölümdeki Ateist kimlik genellemesinin dışında, Yeni Ateist karakterizasyonu olarak özel alt-kategorisel türün teorisini anlatır. Üstelik bu teori, iletişimsel sembolleri kullanarak varlık kurgulaması nedeniyle madun bilincini

reddedenlerin sayısal failliklerinin bilgisini oluştururken, yeni medyadaki protest toplumsal hareketler arasına bir yenisini eklemek için yeterince veri barındırır.

Araştırmanın yöntembilimsel zemin bilgisini anlatan üçüncü bölümde ise, sosyo-linguistik ve etnometodolojik bir karma modellemenin teoriği ve pratiği hakkında bilgilere yer verilmiştir. Bu araştırmada, Facebook'ta öz-örgütlenen Karikateist sanal topluluk sahasındaki sözeylemsel/edimsözsel öz-temsil verilerinin anlaşılması için Khosravinik'in (2017a) öncü çalışmalara uyarladığı Sosyal Medya Eleştirel Söylem Çalışması (SM-ESÇ) yöntemi kullanılmıştır. SM-ESÇ, en basit haliyle eleştirel söylem çalışmalarının etnografik bir yorumla sosyal medyadaki söylem kültürünü anlamak için yeniden sistemleştirilmesi ve araçsallığa adaptasyonudur. Khosravinik'e göre (2017a: 583), sosyal medya, iletişimsel bir paradigmaya bağlı olarak söylemseldir ve söylem üretimine dayanan kültürel üretim sahasıdır. Bu nedenle ve gücün sembolik kaynaklarını gösteren farklı türden sosyo-politik söylemlerin yeri olması nedeniyle söyleme eleştirel yaklaşan çalışmalardan bağımsız tutulamaz. SM-ESÇ'yi Fairclough, Wodak, van Dijk, Androutpoulos, Herring ve Foucault'un motiflediği eleştirel söylem yaklaşımlarına göre yeniden düşünen Khosravinik (2018; 2020), sayısallaşan ve tekno-söylemsel bir yapı kazanan Bilgisayar Aracılı İletişimin-BAİ (Computer Mediated Communication-CMC), güç ilişkilerinin dilsel üretiminde bir kültürel bir devrim olduğu teziyle çalışır.

Walther (1996: 3), kişisel olmayan, kişilerarası ve hiperkişisel olarak teorileştirdiği BAİ'nin, birey ve toplum arası ilişkisellikte yeni bir dolaysal ve temsili evreye geçişin sembolik göstergesi ve üreteni olduğu konusunda ikna arayan bir dizi argümanı organize eder. Nitekim bu savını, BAİ sonrası yeniden şekillenen kişilerarası 'etkileşim' tarzlarını betimlerken ve geleneksel olandan (yüz yüze) farkıyla anlamlandırırken ilişkisel bir pespektif olarak kullanır (Walther, 1992: 52). İletişimsel eylemin araçsallaşmasıyla birlikte alternatif bir tür olarak konuşulan medyumlar, basitçe iletici olmadıklarını ve bir hayli 'üretici güç' olduklarını bilgisayarlaşmayla birlikte bir kez daha somutlaştırmıştır. Çünkü dolaylı eylemin yeni evrimi olan BAİ, ilişkisel kültürün ve söylemsel iletişimin tabanındaki şartlanma olan etkileşime yeni bir katman eklemiştir. Baudrillard (2005: 81) her ne kadar BAİ kaplamlı bir İnsan Bilgisayar Ekileşiminin-İBE (Human-Computer Interaction-HCI) mutlak bir

yanılsama olduğunu ve esasında yalnızca kişi ile onun aracı/medyumu ile sınırlı kalan bir etkileşimin asla kişilerarası olamayacak kadar kişileri içe kıvrıklaştığını söylese de kültürel ve söylemsel etkileşimlerin dolaysallığı küreselleşmesini sürdürür. Nitekim Goffman'ın (2005) 'Etkileşim Ritüelleri' kitabındaki yüz-yüze davranış çözümlemelerinin ötesinde, BAİ ve İBE kuruculuğundaki yeni kültürel organizmanın ritüeller karakterizasyonunda 'yüz yüzelik' özelliklerinde bir erime vardır. Çünkü insan ve bilgisayarlar arasındaki yöndeşme/yakınsama, Jenkins'in (2001: 93) tezlerinde olduğu gibi yalnızca araçsal değildir ve kültürel boyutlarıyla nam salmaya devam eder.

BAİ yaklaşımını söyleme uyarlayan Herring'in (2004), Bilgisayar Aracılı Söylem-BAS (Computer-Mediated Discourse-CMD) yorumsamasını teorik öncülleri arasında konumlandıran SM-ESÇ, iletişimin araçsal dolayımı nedeniyle tüm sayısal konuşmaların birer 'post' olarak veri tabanlarındaki tarih ve kültür birikimlerini oluşturduklarını varsayar. Sosyal medyanın kültürel matrisindeki çevrimiçi ilişkiselliği, aracılı sözeylemsel/edimsözsel etkileşim davranışlar olarak tanımlayan yaklaşımda (Khosravinik, 2010: 65), tüm söylemsel 'korpus'ların/külliyatın (Törnberg ve Törnberg, 2016: 136) hegemonik savaşımın dilsel genişlemesi olduğu düşüncesi hâkimdir. Sözgelimi, sosyal medya söylemlerinin kültürleşmesinin nedeni bir korpus olarak birikime dönüştürülmelerinden kaynaklanır. Manovich'e göre (2001: 213) veri kayıtlayıcılar ve yeni stoklama özellikleri, yeni medyayı kültürel analitik bağlamında bir üretici güç olarak kurar. Bu düşünce, kültürel söylem alanlarındaki korpusların yapısını sökerek ve onları kodaçımlayarak ele alan analitik uğraşıların hacmini her geçen gün büyütür.

Söylemi bir kültür yapıcı güç ve hakikat inşacı bir anlamlama olarak kavramsallaştıran SM-ESÇ yaklaşımında, Khosravinik ve Sarkhoh'un (2017: 3619) ifadeleriyle klasik eleştirel söylem analizi yöntemlerinin yanı sıra Androutpoulos'un (2008) çevrimiçi platformların sistematik olarak gözlemlenmesini içeren 'Söylem Merkezli Çevrimiçi Etnografi (SMÇE)' yaklaşımı birlikte kullanılmaktadır. Bu etnografik arka plan, kullanıcıların bilfiil ürettikleri söylemsel verilerin en çok yoğunlaştığı/biriktiği platformları tespit ederek, kültürel etkileşimlerdeki söylemsel bağlayıcılara odaklanır. Örneğin, Facebook sayfalarındaki kullanıcı üretimli içerikler

(user-generated contents) ve diğer söylemsel paylaşımların yoğun olduğu temsili çevrimiçi alanlar, araştırmacı ilgilerini celp etmiştir.

Sosyal medyadaki kültürel temsillerin söylemle ilişkisi, dilin, anlam yapıcı bir aksiyon olarak toplumsal gücünden kaynaklanır. Dil ve anlam ilişkisini temsilin ana hattı olarak düşünen ve kuramını bu hat üzerindeki akışkan üretimin konumuna hizalayan Hall (1997b), toplumsal gerçekliğin ya da medya gerçekliğinin, kodlamanın yapıldığı anlamın bağlamı ve dilin yapısal hareketliliğinin sembolik anlamlandırma işlevi arasındaki etkileşimden kaynaklandığını vaaz etmektedir. Temsil, sembolik anlamlar üreten dilin mahsulü ve retorik olarak kabul edilir. Yaygın alanlarda konuşulmakta olanın, gerçeğin içini dolduran anlama hükmettiği varsayımı önemsenir. Bu nedenle medyada temsilin doğasını ve temsile katılanlar arasındaki mücadeleci deneyimi keşfetmenin yolu; konuşanların ne hakkında konuştukları kadar, ne hakkında susulduğunu anlamaktan geçmektedir.

Yapısalcı dilbilim paradigmasının yapıların 'şeylerin' sözel tasvirleri olarak anlamlı örgütlenmeler içerdiklerine (Foucault, 1994: 188) ya da pozitivist olan/nesnel olanın görgüllüğündeki 'şeyliğe' karşılık simgelerin semiyolojisinde koşullu ve koşulsuz yapılar üretimiyle nesnel yaşamı anlamlandırdıklarına (Barthes, 1993: 155) ilişkin argümanları; dilsel pratiğin ve konuşmaya dayalı edimselliğin ileri kertede modern evrenseli/nesneli öznelleştiren bir 'özleşme' ya da nesne yerine öznenin 'özüne indirgeme' davranışlarını kavramaya yardımcı olur.

Sözeylemi/edimsözselliği (speech act), toplumsal 'yaşama evrenlerinin' kurucu etkinliği olarak iletişimsel eylem argümanlarında kullanan Habermas (1994), 'dilsel olarak aracılanmış etkileşimler' olarak tanımladığı kültürel edimselliğin ideolojik etkilerini her zaman eleştirel bir tavırda süzer. Edimsözselliğin mahsulü olan söylemin, güç ilişkilerindeki eşitsizliği ve çelişkileri görünmezleştiren/normalleştiren hegemonik bir inşa olduğu sayıtlarına dayanan eleştirel söylem çalışmaları (Wodak, 2013: xxii-xxv; Fairclough, 1995: 76; van Dijk, 2001: 354), dezavantajlı olanlar üzerindeki disiplin mücadelesinin iki taraflı söylemsel savaşım olarak sürdürüldüğüne ve egemen söylemlerin çeşitli direniş alanları tarafından daraltıldığına dikkat çeker. Nihayetinde, sosyal organizasyonun, kurumsalın ve alan deneyimlerinin semiyotik tarafı, bir söylem düzeni olarak yapılanmasından kaynaklanır ve sembolleştirilebilir

(Fairclough, 2012: 455-456). Yaşama evrenine 'sembolik etkileşimcilik' perspektifinden bakan bu yaklaşıma göre, tüm sosyalin bir semboller kurgusu olduğu ve gücün sembolikliğinin ise dilde üretildiği fikri diğerleri arasında ön plana çıkarılabilir.

Karikateist sahasını da içine alan sosyal medyayı bir söylemsel kurgu ve edimsözsel kültür olarak kavrayan SM-ESÇ, edimsözselliğin BAİ olarak yeniden düşünülmesinin bir eşlikçisi ve sonucudur. Milenyuma yakın bir zamanda başlayan bu yeniden düşünüş serüveni, birçok farklı disiplinden kuramsal araştırmacıların sayısal medyada olup bitenler kültürünü dolaylı veya dolaysız olarak edimsözsellikle (speech act) ele almasıyla çeşitlenmiştir (Vosoughi ve Ray, 2016; Grundlingh, 2017; Danforth ve Navarro, 1998; Huysmans, 2011; Bazerman, 2004; Wierzbicka, 1985; Sbisa, 2002; Murthy, 2012; Carr v.d., 2012; Ludwig ve Ruyter, 2016). Özündeki sayısal temsilin neden olduğu 'bedensizlik dolaylaması', kültürel edimselliği yalnızca söz/dil olaylarına indirgemişken, sosyal medya kültürünün esasen bütünüyle edimsözsel olduğu da tezleştirilebilir. Bu nedenle sosyal medyadaki tüm araştırmaların doğrudan ya da dolaylı olarak bir edimsöz korpusunu irdeledikleri ifade edilebilir. Çünkü Khosravinik'e göre (2017a: 587), SM-ESÇ yöntemli çalışmalarda sosyal medya söylemi 'çok kipli (multi-modal)' olarak değerlendirilir. Bu değerlendirme, tüm görsel, ses ve yazı ifadelerinin sembolik olarak söylem üreticisi ve taşıyıcısı oldukları bilgisine başvurarak edimsözselliği multimedyatik bağlamda araştırmayı olanaklı kılar.

Yukarıdaki yöntembilimsel özetlemeden hareketle, Karikateist öz-örgütlenme sahasındaki söylemler yalnızca çok kipli metinler olarak düşünülmedi, aynı zamanda kültürel aksiyonun hinterlandındaki edimsözsel güdüleyicilere bakılarak bir kültürel içgörü okuması da yapıldı. Bu bağlamda sahadaki söylem korpuslarını/külliyatını çözümleyen veri setleri katılımlı gözlem tekniği ile toplanırken, bu söylemsel birikim alanındaki dışgörüyü tetikleyen hegemonik içgörüyü anlamak için sahadaki katılımcılarla 'derinlemesine anlık mesajlaşmalı görüşme/depth IMterview[3]' tekniğine

---

[3] IMterview'de yer alan 'IM' ifadesi, Instant Message (anlık mesajlaşma) teriminin kısaltmasıdır. 'Görüşme' anlamına gelen Interview terimine gönderme yapar. Sosyal medyada kişilerarası görüşmelerin anlık mesajlaşma uygulamalarında yoğunlaşmasını gerekçe gösteren Kozinets (2006:

(Kozinets, 2006: 141-143) dayalı görüşmeler yapılmıştır. Sahadaki söylem verileri, fotoğraflar, yazılı paylaşımlar, videolar ve kullanıcı yorumlarını kapsayan bir gözlemle elde edilirken, topluluk yöneticileri, Ateist kimlikliler, diğer dini inançsız kimlik kategorilerinden olanlar (Deist, Agnostik v.s.), Müslüman kimlikliler ve diğer dini inançlı kimlik kategorilerinden olanlar (Hıristiyan, Musevi v.s.) arasından amaçlı örnekleme esaslarına göre seçilen katılımcılarla yarı yapılandırılmış 'derinlemesine anlık mesajlaşmalı görüşme' gerçekleştirilmiştir. Anlık mesajlaşmaya dayalı bu veri toplama tekniği, çevrimiçi etnografinin değişen insan ilişkileri gereği tasarlanan yaygın bir yöntembilimsel araçtır. Katılımcıların bir kısmına genel söylemsel kanaatleri ve tutumları sorulurken, bazılarına ise doğrudan yaptıkları yorumlar/ürettikleri söylemler üzerinden içgörüsel okuma soruları yöneltilmiştir. Sahadan elde edilen veriler, SM-ESÇ tekniklerine göre kategorileştirilmiş, topiklerine göre birincil ve ikincil düzlemde yeniden yapılandırılmış ve saha örnekleriyle desteklenerek açıklanmıştır.

Amaç ve Problem Tanımı;

Spivak'ın (1988) 'Madunlar konuşabilir mi?' isimli çalışmasından hareket eden bu araştırma, madun külliyatında egemen olan 'suskunluk' paradigmasını Karikateist içindeki edimsözsel etkinliklere bakarak yeniden düşünmeyi ve sosyal medyanın gerçekten de geleneksel güç ilişkilerinin tahkim ettiği tarihsel blokta madunlar lehine bir kırılma yaratıp yaratmadığını anlamayı deneyecektir. Sosyal medya, araştırmadaki bu deneysellik nedeniyle söylemsel bir mücadele alanı ve madun bilincindeki kodların söküm yeri olarak ilave tanımlarla anılacaktır. Yenilikçi teorik sınamaları ve konvansiyonel teorik kabulleri sarsma kalkışması nedeniyle önem arz eden bu araştırma ayrıca, Yeni Ateist kimlik söyleminin yüklü olduğu İslamofobinin 'yerlileştirilmesi' anomalisini irdelemesi bakımından da bir dizi yenilikler barındırır. Çünkü Batının kendini Batılı olarak kurabilmesinin sentetik söylemsel kaynakları arasında yer alan İslamofobi, Kıta Avrupasında dillendirildiğinde şaşkınlıkla karşılanmaz. Fakat, Türk vatandaşlık kimliğini taşıdıklarına ilişkin güçlü göstergeler bulunan (isim, dil, kültür) kişilerin İslamofobi söylemleri üretmeleri, Oryantalist

---

142), bu uygulamanın derinleme görüşme tekniği olarak kullanımının yöntembilimsel açıdan uygunluğunu belirtir.

düşüncenin bir coğrafya meselesi olmadığını bir kez daha kanıtlar. Çünkü en az dil kadar (Deleuze ve Guattari, 2011) ya da bilince hükmeden faztazmatik düşler kadar (Said, 2013), sosyal medya da yersiz-yurtsuzdur (Castells, 2008).

Bu araştırmanın problematiği, Sosyal Medya Eleştirel Söylem Çözümlemesi/SM-ESÇ'nin temel yöntembilimsel sacayakları arasında yer alan Söylem Merkezli Çevrimiçi Etnografi/SMÇE yaklaşımının yaygın saha deneyimlerini önemseyen bir pragma ölçeğinde tasarlandığı için, Danet'in saha araştırmacılarına seslendiği problematik önergeden esinler taşır. Danet'e göre (2001: 11), bir SMÇE araştırmacısı merakını şu sorular etrafında gezindirmelidir;

> Yazılanları kim, hangi amaçlarla kullanır? Hangi türde ve alt türde metinler üretilir ve bunlar nasıl gelişir? Hangi medyatik kanal, hangi tür mesajlar için uygun kabul edilir ve çeşitli türlerdeki dil kullanımını yöneten normlar nelerdir?

Bu bağlamda araştırmanın esas problemi şudur: *Facebook'ta öz-örgütlenen Karikateist sanal topluluğundaki Ateist kimliğini öz-temsil eden edimsözsel külliyat (korpus), söylem merkezli çevrimiçi kültür olarak kimler (kimlikler) arasında, hangi konularda (söylem kategorileri) ve nasıl birikir (karşı-hegemonya)?*

Bu temel problemin momentinde ve onun tümleyenleri olarak çalışacağı umulan şu araştırma soruları araştırılacaktır;

> *Karikateist içinde 'Ateistler konuşabilir mi'? Ateist, kim olarak ve nasıl argümanlaştırılır?*
>
> *Karikateist içinde kim(ler) susturulur? Madun, Karikateist'in hegemonik dilinde nasıl ve kim olarak yeniden söylemleştirilir?*
>
> *Teist kimliğinin (bilhassa Müslüman) Karikateist içindeki Yeni Ateist karşı-hegemonyasında üstlendiği roller ve söylemsel norm üretimindeki işlevleri nasıl çalışır?*

Yukarıdaki problem tanımı çerçevesinde bu araştırmanın güzergahını belirleyen genel amaç, Ateist kimliğini, Karikateist çalışma evreni içinde kimlik hakkında konuşulanlar ve konuşmacılar üzerinden ilişkisel olarak modellemek ve beraberinde Karikateist'e özgü Ateist kimliğin sözeylemsel yapısını sökerek sınıflanacak olan söylem kodlarındaki karşı-hegemonik etkinliği saptamaktır.

Ransome'ye göre (2010: 177-179), hegemonya ilk olarak, bağımlı sınıflara karşı egemenin bir mücadelesiyken, aynı zamanda bağımlı sınıfların da egemene karşı mücadelesini gerektirir. Bu mücadelede galip gelmek için, bağımlı sınıfların kalplerinde ve zihinlerinde denetim kurmak için sürekli tekrarlayan bir uğraşıdır. İkinci olarak; hegemonya mistik ve metafizik değildir. Eyleyiciler tarafından bilfiil modellenir. Üçüncü olarak ise, hegemonya bir praksistir, çünkü hem maddi gerçeği hem de araçsal eylemin doğasını anlamaya öncülük eder. Hegemonya, egemen sınıfların bağımlı sınıflar üzerindeki 'rıza' yollu disiplinini ve tahakkümünü içermesine karşın, kesin sınırları bulunan, katı ve değişmez bir inşa değildir. Tabanı oldukça kaygan olan bir iktidar tipini yansıtan taraflar arası eşitsiz bir angajman olarak hegemonyanın sürekli yeniden kurulma zorunluluğu vardır; çünkü hem kurulum mekanizması hem de bağımlı sınıfların karşı atakları tarafından sürekli tehdit altındadır. Bu nedenle ona karşı çıkılabilir ve bazı noktalardan değiştirilebilir. Karşı-hegemonya, hegemonya aygıtlarının kurmakta başarılı olamadığı tarihsel blok anlarında kendini göstererek, bağımlı sınıfların toplumsal aygıtları (yeni ileitşim teknolojileri) kendi saflarında kullanmaları ve bağımsız bir iktidar kurmaları durumunda ortaya çıkar.

Bu araştırma, kimlik ve ötekilik arasındaki gerilimin kontrol ettiği ve düzene soktuğu hegemonik rejimi ve medya büroksasisini sarsma potansiyeli olan söyleme dayalı bir Ateist öz-temsil pratiğinin disiplin sınırlarındaki çatlaklardan taşan kısımlarını sorun edinmektedir. Hall (1999a), medya çalışmalarında baskı altında tutulan ırk ve cinsiyet sorunlarının geri dönüşünü Freud'un '*sosyal bilişsel'* teorisine (Bussey ve Bandura, 1999) gönderme yaparak anlatırken, bu metinde tartışılan öteki/madun kimliğinin 'başka' ve 'kestirilemez' surette 'daha güçlü' geri dönüşü problemine ilham olmuştur.

Suskunluğun, maduniyeti içine alan bir başka sureti, hegemonik sınıfların ortak/egemen diline pelesenk olan anlamların hedef aldığı ve sessizliğe zorladığı dezavantajlı kimliklerin söz eylemsel temsiliyetinde kendini gösterir. Egemen dilin sembolik anlamlarının zerk edildiği, öncelikli kitlelerin dışında kalan dezavantajlı temsil edilenler, konuşmanın yaratacağı muhtemel gerilim nedeniyle tereddüt içinde olabilir. Alpman, suskunluk modunu, salt bir kabulleniş ve çaresizliğin çok ötesinde,

madun kimliklerin kendilerini korumaya almak için kurguladıkları bir görünmezlik taktiği olarak yorumlamaktadır (2015: 208). Bu taktik, kimlikle birlikte gerilimlerin de üstünün örtülmesini ve örtbas edilmesini hedefleyen kolektif bir tutuma dönüşebilmektedir.

Madunların göz ardı edilmemesi gereken temel sorunu, susturulma değil; suskunlaştırılmadır. Çünkü susturulma, konuşmaya karşı meyil ya da teşebbüs içeren biri ya da gruba yönelik baskıcı eylemdir. Suskunlaştırılmada ise konuşmak için böylesi bir teşebbüs/hamle dürtüsü ortadan kalkmış ve egemenin/seçkinin kültürel hegemonyası kendini gerçekleştirebilmiştir. Nitekim Türkiye'deki Ateistlerin de %59'luk bir bölümünün dışlanma ve ötekileştirilme gibi cezalandırılma korkuları nedeniyle kimliklerini gizli tuttukları tespit edilmiştir (Yılmaz, 2010: 6).

Baskı altında tutulanın gerilimle açığa çıktığı çevrimiçi Yeni Ateist kimlik hareketi, geleneksel yapı ile ilişkisinde, tarihsel hegemonya kurgularını aşındırır ve Öteki olanın denetim ağlarını yırtarak karşı-hegemonya ile dışa taşması, kimlik denetimi üzerine kurulan toplumda bazı dönüştürücü sonuçlar içerir. Ateist olanların, egemen kültürel hegemonyanın kurmak için efor sarf ettiği tarihsel bloğu yararak karşı-hegemonyasını yaratmaya çabalaması, seçkin kimliklerin kurgulandığı 'Biz' ve 'Öteki' katmanlarını da yeniden kıyaslamayı gerektirir.

Öteki kimliklerin edilgenleştiren söylemle tanımlanmak yerine kendi kaderlerini tayin etme istekleri, bir self-determinasyon (Fuchs, 2003c) başlığı altında kimlik ilişkilerine de yeni fasıllar getirir. Öteki kimliğin kendinden menkul bir bir söylem inşasıyla tanınmaya yeltenmesi, egemen kimliklerin kurulum rejimine karşı-güç uygulayarak mevcut edimsözsel ilişkilerin derinden sarsılışına neden olur. Bu araştırma, baş aşağı olmuş ve 'özleşmiş' bir kolektif söylem pratiğindeki kimlik temsiliyetinin hatlarını açıklayarak, artık baskı altında tutulması görece zorlaşan Yeni Ateist kimlik tesmsiliyetinin nasıl bir formda karşı hegemonyasını açığa çıkardığını görünür hale getirmeyi denemektedir.

Madunu var eden ilişkisel ve söylemsel ötekiliğin temelinde kontrollü bir patolojik durum vardır. Toplum, hastalıklı yönlerini bir 'öteki' söyleminin varlığında kontrol altında tutar ve onun aracılığıyla özünü/kendisini denetler (Kearney, 2012: 98).

Ancak ötekiye dair söylemin anlamsal ortak duyuları kontrolden çıktığı anda, toplumun onu denetleme mekanizmasına bağlı olarak kendini yeniden kurmasını imkansız hale getirir. Öteki artık, bilinen ve hegemonik dille tanımlanmış olmaya rıza gösteren bir öteki değil, başka deyişle kurucu bir öteki değil, gerçekten tehditli, öz söylemselini konuşan ve ne söyleyeceği kestirilemez bir ötekidir. Belki de bu andan itibaren öteki olanı alt etme mücadelesi, onunla söylemsel uzlaşmayı gerektirebilir. Çünkü küçük ve cılız tutularak baskılanan patolojik söylemsel durum, ötekinin güçlenmesi ve patolojik ağlarını yırtması ile birlikte karşı-hegemonik ve antagonistik bir özneyi yaratma gücündedir. Bu özne ile savaşmak, toplumun hayati damarlarını zedeleyeceği için uzlaşmaya gidilebilir.

Ateist olmanın toplumsal olarak üretilen söylem setleri bağlamında yankılandığı sevimsizlik ve olumsuzluk kodları bilfiil ve tümüyle Ateist kimliği tarafından üretilmez, çünkü söylemsel nitelemeler ve sıfatlar dili kimliğin doğal tanımlayıcıları değildir. Bir başka ifadeyle Ateist olma halinin kasten eşleştirildiği daemonik dildeki varlık özellikleri, hilkat garibesi olmasından değil farklılığın hegemonik söylemdeki anormalleştirilmesinden çıkagelir ve dolaysal bir eylemdir. Egemen dil ve ideolojik söylem yoluyla, anlatıların diliyle üretilen bir sevimsizlik ve olumsuzluk söz konusudur. Bu sevimsizlik sembolleri, bastırılmış toplumsal 'suçluluğa' ve tatminsiz kitle arzularına/duygularına karşı bir arınma işlevini görmeyi (Eski Ahit/Levililer, 16, 20-22) reddettiği andan itibaren gerçekten düşman olur. Çünkü düşmanlıktan güç kazanan kötüleme pratiği (Campbell, 2013: 15), aslında toplumun kurguladığı ve işe yarayan bilinçli/kasti bir eylemdir. Öteki ancak, gerçek manada kabul gören bir şeytan olduğunda toplumu tam anlamıyla tehdit edebilir. Yeni Ateist kimliği bu nedenden ötürü 'öteki' olarak asıl kimliği daha büyük bir güçle risk altına almaktadır. Nitekim bu yeni öteki, bedensel gözetim ve tahakküm altında tutulması muhtemel olan klasik ateist kimliğinden daha farklı olarak bedensizdir/sayısaldır, yersizdir ve denetlenmesi giderek güçleşen bir öz-örgütlülükle hareket eder.

Türkiye'de Ateist kimliğe ilişkin söylemlerle beslenen moral paniğin, sayısal kimlik paniğine geçişine neden olan Yeni Ateist hareketi, yaklaşık 10 yıllık bir tartışma geçmişine sahiptir. Gazete köşe yazılarında, Diyanet İşleri Başkanlığı

yayınlarında, akademik metinlerde ve diğer içeriklerde tartışılan bu konu, yeni iletişim teknolojilerinin etkisiyle artan Yeni Ateist hareketliliğinin yarattığı endişeyle (Tanış, 2009; Aktan, 2019; Dorma, 2019) birlikte kendini güçlü şekilde yeniden hissettirir. Jenkins'in (2006) üzerinde önemle durduğu 'hayran kültürü', Yeni Ateist kimliğinin sosyal medyadaki öz-temsiline duyulan ilgiyi açıklamakta kullanılabilir. Çünkü hayran olmanın bahanelerini arayan ve bunu diğerlerine dayatabilen kitleler, ilgilerini celp eden tüm ekran hareketlerine karşı sadakat geliştirmekte isteklidir. Bu nedenden dolayı Baker'e göre (2011) hayranlık bir tapınma değil, dikkatlerin celbidir. Burada hor görme yerine 'dikkate alma' vardır. Ekranda görülen yeni ateist kimliğinin hayranları, dikkate değer bulmadıkları bir öteki hakkında yeniden düşünecek kadar bağımlılığı yüksek bir eğilimle 'başka dünyanın zerafet algılarını' talep edebilir.

Öteki'nin/madunun tüm varlığının gerçekliğinde olduğu gibi tehdidinde de sembolik detaylar aranmalıdır. Ötekinin bağlı olduğu simgesel yasa, sanal bir anominin ve iletişimsel eylem sinerjisinin tezatlığı içerisinde, ötekiler tarafından lağvedilebilir. Ötekiliğin hegemonik çoğulluğun diliyle yürürlükte tutulan yasaları, örgütlü bir tanınma girişiminin kararlı dişlileri arasında kırılmaya başlar ve protezlerinden kurtulma atağındaki öteki kimlik yapıları, 'Biz' olanı, yani kurucu seçkinleri daha güçlü biçimde tehdit etmeye başlar. Sevimsiz olmanın 'sempatikliğini' yaratan karşı-hegemonyasını kurmayı göreli olarak başarabilen Yeni Ateist kimlikliler, kimlikleri hakkındaki 'galat-ı meşhurları' kendi hesaplarına dönüştürmeye başlar. Sosyal medyada yüksek sayıya ulaşan birçok öz-örgütlenmenin 'gövde gösterisi' (Özmen ve Keskin, 2018) içerisinde, karşı hegemonyanın yayılımı giderek artar. Nitekim Karikateist, her geçen gün takipçi sayısını arttıran ve iki milyona yakın takipçiye hitap eden bir öz-örgütlenmedir. Nitekim 10 yıllık bir geçmişi olan Karikateist ile KONDA (2018) tarafından yapılan 'Son 10 Yılın Değişim Araştırması' arasında da işlevsel bir ilgileşim kurulabilir. Çünkü son 10 yıldaki değişimi gösteren rapora göre, Ateistlerin oranı %1'den %3'e yükselmiştir. Bu oranlamada doğrudan bir etki olduğunu iddia etmek güç olsa da sayfadaki mesajlarda görülen seyir ve çeşitli varsayımlar, sayısal Yeni Ateist hareketleri etkisinin yadsınamaz olduğunu söylemektedir. Çünkü Foucault'a göre (1980), iktidar/güç, kendi bilgisinin yanı sıra diğerleri hakkındaki bilgiyi de üretebildiği ölçüde varlığını korur. Öteki hakkındaki

kontrol edici bilgi, öteki olanın kendisi tarafından üretildiğinde ise kontrolsüzleşir ve güçlü/seçkin olanı inşa eden anlatılar işlevini yitirmeye başlar. Toplumu kuran güç ilişkileri sarsılır ve öteki, tıpkı söz konusu araştırmadaki artış gibi mevcut sistem için gerçekten 'artan' bir tehdit olma evresine geçer.

BİRİNCİ BÖLÜM

ATEİST MADUNLUĞUNUN İLETİŞİMSEL İNŞASI VE HEGEMONİK YAPISALLIĞI

Kimliğin toplum içerisindeki kavramsal karşılığı ve bir pratik olarak seçkin kimliklerle karşılıklı konumlanışı, 'ortak duyu'nun birliktelik sinerjisinde oluşur. Sınıflar arası mücadeleyle şekillenen kültürün araçsal us oluşturması için çabalayan egemen aygıtlar, bireyleri müşterek cephede saf tutmaya ikna eden ve rıza üreten 'Dünya Görüşleri' imal eder. Kültürel hegemonya, hegemonik sınıfların çıkarlarının bağımlı sınıfların da korumakla mükellef oldukları sosyal duyular biçiminde sosyali kurmasını ve onu sürdürmesini sağlar. Örneğin, emekçiler ile patronlar arasındaki ortak Dünya Görüşünün imalat halkalarını araştıran Durak (2013), kültürel hegemonyanın dine dayalı bir mutabakat sağladığını ve kimlikler arası çatışmaları engelleyen bu setin dini 'Dünya Görüşünden' beslendiğini saptamıştır.

Hegemonya, sınıflar arasında sürekli cereyan eden karşılıklı savaşımı içerir. Nitekim tarihin, karşılıklı mücadele söz konusu olduğu andan itibaren kurulmaya başlandığı görüşüne dayanan bu savaşımcı fikir, ideolojinin de farklı formatlarda ve kontenjanlarda yeniden düşünülmesini zorunlu kılar. Hegemonya kavramsallaştırmasında, tarihsel blok büyük önem taşır. Tarihsel bir ana özgü bütünlüğü ifade eden tarihsel blok, iktidar bloğunun kurmaya çabaladığı dünya görüşünün tecelli etmesi ve bütün sınıfların ortak duyu etrafında hareket etmesi anında meydana çıkar (Sancar, 2014). Birçok sınıfı, kimlik grubunu ve etnik topluluğu içine alan tarihsel blok, farklı çıkarları tek ve egemen bir çıkarda bütünleştirir. Bu nedenle egemen iktidar mekanizması her daim tarihsel bloğu tesis etmeye çabalar. Bu süreçteki en büyük engel ise, mücadeleci sınıfların karşı eylemleri neticesinde belirginleşen kırılmalardır. Tarihsel blokun kurulamaması, hegemonyanın da tam anlamıyla sağlamlaşmadığını ve kendini tamamlamadığını gösterir. Tarihsel blok kurulurken, tüm ideolojik aygıtlar, iletişim araçları ve organik entelektüeller olarak aydınlar (Ransome, 2010: 238) iş başındadır. Bu nedenle hegemonyanın tesisinde öncelikli olarak iletişim araçlarına hükmetme ve anlam kurma işine odaklanılır.

Said (2013: 17), egemen olanın, ötekiler üzerindeki kültürel hegemonyasının genel anlamda bir karşılaştırmaya bağlı olduğunu ifade eder. Çünkü bu tarz bir karşılaştırmada/mukayesede egemen kimliğinin diğer kültürler ve kimlikler karşısında üstün olduğu fikri, 'Biz' ile 'Öteki' olana ilişkin düşünceleriyle birliktelik arz eder. Bu birlikteliğin oluşturduğu dünya resmi, çoğu zaman Öteki olanın da rıza gösterdiği bir hegemonya kurgular. Hegemonya hususu, Ateist kimliğin içinde bulunduğu sorunlu temsil açısından detaylıca düşünülmelidir. Çünkü seçkin kimliklinin, Ateist olan hakkındaki tahayyüllerinin ilişkili olduğu hakikat, yalnızca burjuva kamularında geçerli değildir; madunlar da bu hakikate rıza gösterir ve kendini egemenin gözünden izlemeye başlayarak bir ayna girdabına sokulur.

Ateist kimliğini hegemonik bir inşa olarak denetleyen ve örgütleyen madunlaştırma pratiği, yetkesini dayandırdığı tahakküm biçiminin kendisi kadar sembolikleşme ve yer yer kurucu ilişkiler karşısında özerkleşme davranışları sergiler. Ateist kimliğinin tanınmayı da içeren itibar sınırlarını anlama kalkışması, zemin bilgisi olarak sosyal sınıflar arasındaki eşitsizlik deneyimleri ve sosyal sermaye paylaşımındaki asimetrik yaylımı kestirmeyi gerektirebilir. Goffman'ın (2014:89) '*itibarsızlaştırılmış olanlar ya da itibarsızlaştırmaya müsait olanlar*' kategorisine uygun bir kimlikle sosyale eklemlenen Ateist kimlikliler, modernitenin sorunsallaşan kimlik ilişkileri bağlamında düzen verilen 'farklılaşma pratiklerini' gerçeğe dönüştüren sembolik taşıyıcılar olma niteliklerini barındırır. Kimliğin formel ve enformel varlık koşullarını çevreleyen değerlikler sisteminin omurgasını kuran olumsallık parametreleri (Connolly, 1995: 92), kültürel tanınmanın öncül ve ardıl koşulları arasındaki ilişkiyi denetleyerek Ateist olma haliyle birlikte beliren kimlik itibarının müzakere katmanlarını disiplin altında tutar. Bu disiplin, birçok yönden güçlü sermaye yapıları ile desteklenen mevcut kimlik rejimindeki itibar politikalarının, tanınmayı başlatan ve sonlandıran çatışmalı deney alanlarının ve nihayetinde toplumsal olanın ifade ettiği pozitif ayrımcılık hissinin bir türevi gibi hareket eder.

Kimliğin bilgisi, bir 'hakikat olarak ilişkiseldir' (Bourdieu, 1996: 8); gücü içerdiği ölçüde şiddeti de içerir ve de her türlü şiddet pratiği tarafından içerilir. Güçsel bir anlatı ve ideolojinin söylem tarafından kurgulanmış setleri olarak tarihin kendisi; bağımlı sınıflar üzerinde uygulanmakta olan bir 'epistemik şiddetin' (Foucault, 1980)

saflarından anlaşılabilir. Gücün toplumsal manzumesinde öz-bilgisini üretebilen madunlar, güç sahipleri/hegemonik kimlikliler ile mücadele edecek karşı-gücün de üreticileri olurlar. Böylece tarihsel deyişlerin arasında madunların da öz-söylemlerine rastlanabilir. Madunlar, kendi tarihsel bilgilerini üretemedikleri sürece tarihlerini kuramazlar. Öz bilgilerini üretemedikçe onların tarihi, hegemonik/baskın olanın tarihinin 'enstrümantal' bir parçası olarak tarihsel bloğun kurucu güçlerine hizmet eder. Ateist sosyal medyalarında üretilen öz-bilgiler, Türkiye'deki Ateist sayısal öz-tarihinin henüz başlangıç durumunda olduğuna da yorulabilir.

1.1. Maduniyet Kavramsalı ve 'Suskunluğun' İletişimsel Teoriği: Ateistler Konuşabilir mi?

Spivak'ın (1988) bu araştırmaya ilham olan 'Madunlar Konuşabilir mi?' isimli makalesi, Somay'ın ifadesiyle 'Hayır' cevabını vermektedir. Çünkü tedavüldeki yaygın dil, egemenin konumunu sürekli yeniden tesis etmek için gereken anlamların üretildiği bir dil olduğu için, susmak ile Ötekiye dönüşmek arasındaki bağı örmektedir. Bu nedenle 'özne dışı' olan madunun kendine ait bir dilinin olmadığı savunulur ve genellikle susma yolunu seçtiği fikrinde uzlaşılır (Somay, 2008: 156). Ancak madunların susmanın yanı sıra, diyalojik eylemleri ve tanınmaya endeksli taktikleri sergileyerek kısmen de olsa maduniyetlerin yarattığı savrukluk ve yıpranışı onarabildiği (Keskin, 2017: 202-204) ve kendi gölgesine hükmettiği ayrıcalıklı alanlar kurabildiği karşılaşma/temas yöntemlerinin varlığı söz konusudur.

Spivak (1990: 178'den akt. Alpman ve Yarcı, 2018: 463) madun olanın 'ezginliğinin', 'şeyleştirilmesininin' ve 'sınıfsal sömürülüşünün' farkına vardığı ve bunu ifade ettiği, bir başka deyişle 'konuşabildiği' an itibariyle madun olmaktan kurtulduğunu söyler. Madunların diyalojik girişkenliği, sözel, yazılı ve görsel sembollerin kullandığı çok katmanlı bir dilin konuşulduğu temsil anlarını yaratmaktadır. Çünkü egemenin homojen dilinin dışarladığı öteki olan ve onun heterojen dil yapısı (Spivak, 1988: 76), çoğulculuğun ve enformasyonel demokrasinin akımıyla hareket eden suskunluk fesihlerine ve özgün seslere doğru bir açılıma neden olur. Ancak 'kitle' bilinci ve 'hiperuyumculuk' protokolleri nedeniyle suskunluğun 'çoğunluğu' kapsayan ve toplumsalın sonunu getiren yığınlar ürettiği (Baudrillard,

2010) giderek yaygınlık kazanır. Direnişin ‘göstermelik’ performansları istisna kabul etmeden ortadan kalktığına değinen bu görüş, özne ve nesne belirsizliğinin neden olduğu kimlik krizinde madun suskunluğunun ayırt edilmesinin zorlaştığı anlamını da taşır. Nitekim bu görüşe göre artık ‘anlamı zedeleyen’ (Baudrillard, 2010: 13) bir sessizlik tüm kitleleri sarar ve bu durum suskunluktan da tehlikeli olabilir. Çünkü suskunluk potansiyel halde bulunan bir direniş taktiği olma olasılığı taşırken, sessiz kitlelerin direnişle ilişkileri kesilmiş ‘uysal/uyumlu’ yığınlar olarak sürekli çoğalmaları, sınıfsal mücadeleyi geçersizleştirmiştir.

Foucault’tan ilhamla ‘emperyal epistemik şiddet’ kavramını madunların ‘bilmenin zulü’ altındaki suskunluğunu anlaşılır kılmakta kullanan Spivak (2003), sembolik bir post-kolonyal düzeninin ayrımcı operasyonlarını irdeler. Epistemik şiddet, nihai olarak kendini sömürüye adamış emperyal düzenin bilgiyi madunlara yönelik bir tahakküm biçimi olarak kullanmasını ifade eder. Şiddetin farklı toplumsal katmanlardaki kültürel arayüzlerde ilişkisel olarak üretilme tarzlarına gönderme yapan epistemik şiddet, madunluğun ontolojik durumlarının sağlamasını yapan emperyal hakikatin hükmünü tesis eder. Bourdieu’nun (1989) ‘emperyal dünyanın kurucu gücü’ olarak yorumladığı ‘sembolik şiddet’ kavramıyla yakın olan epistemik şiddet, semboller tarafından dizgelenen bilginin bağımlı sınıflar tabanındaki saldırganlığıyla açığa çıkar. Sembolik varlığı epistemik olarak hegemonik olanın fantastik tahayyülleri ve kendini aklama biçimlerine göre farklılığın politikasına evrilen madunlar, süreğenleşen bir şiddet tarafından kimliği sömürülenlerdir. Madunu tanımlayan hegemonik bilgi ve madunla kurulan ilişkilerin tarihsel bilgisi, madun olarak kimliklendirilenlerin maruz kaldığı sembolik bir şiddettir. Sembolik şiddet, fiziksel şiddetten özerk olarak toplumsalı kuran ve örgütleyen semboller tarafından kuşatılmış bireylerin, genel kullanımda bulunan sembollerin ötekileştirici tavrıyla yüzleşmeleri sonucu iyie belirginleşir.

Epistemik şiddet tarafından varlıkları denetlenen ve disiplin altında tutulan etnisite, din, cinsiyet ve sosyal pozisyonlara dayalı hiyerarşik sosyal yapılanma karşısında ‘zulüm dışında bir yol olduğunu’ düşünen Bunch (2015: 16), ötekilik durumlarının işletilmesinde bilgiye duyulan ihtiyacı vurgular. Cemiyetin kurucu bilgilerinin hiyerarşisinde alt konumda kalan ve üst bilgilerin baskısı karşısında içe

kıvrılmaya zorlananan madunun bilgisi, paylaşım alanlarındaki sembolik mücadelenin çevrelediği ilişkiler yoluyla şiddete dönüşür. Madun olan hakkındaki bilginin geleneksel söylemler ve eğitimlerle aktarıldığı zora dayalı modern toplumlar (Bunch, 2015: 17), madunlar hakkında bildiklerinin, onların öz-kimliklerine saldıran epistemik bir soykırım olduğundan çoğu zaman habersizdir; nitekim madunlar da çoğu zaman maruz kaldıkları epistemik şiddeti kavrayamayacak kadar 'madun bilincine' gömülü haldedirler.

Suskunluk ve susturulmayı içeren hegemonik iletişimsel eylemler üreten sınıflı toplumlar içinde *vernaküler* olarak yaratılan ve ifade edilen madun kimliği, gücün konumundan anlaşıldığı gibi güç sahibini de anlaşılır kılar. Maduniyet, ilişkisel bir kurgu olarak hegemonik olan ile bağımlı olan arasındaki eşitsizliğin şiddetini taşır. Madunu yaratan ilişkiye madun tarafından yapılan katkı, egemenin baskı aygıtlarının sınırlarıyla anlaşılamaz. Çünkü madunluk, pek az durumda doğrudan şiddet ve baskı ile kurulur, yaygın olanı ise hegemoniktir ve rıza ile kurulur (Nilsen ve Roy, 2016). Baskı ile kurulmakta olana karşı direnişler ve sınıfsal çatışmalar baskın olanın koşullarını tehdit eder ve kendi tarihsel cereyanlarını oluşturur. Hegemonik olan ise sınıf bilincine sahip değildir, madun bilinci onun direniş mekanizmalarını ve eşitsizliğe karşı farkındalıklarını köreltir. Hegemonik madunluğun dünyasında eşitsizlik; görünmez ve fark edilemez oluşu nedeniyle yoktur. Nitekim madunluk, eşitsizliğin en keskin ifadesi olarak madunun kendiyle kurduğu ilişkinin hegemonik denetimiyle soğurulur ve 'normalleşir'.

Maduniyetin hegemonik oluşu, tarihsel bloğun kuruluşundaki ilişkilerin sistemli yeniden örgütlenme gereksinimleri nedeniyle madunu süreğenleştiremez, güncellenmek zorundadır. Tarihsel mücadelenin yoğunluğunu ve cereyanların hacimlerini göğüslemek zorunda olan güncel güç bloğu, Hegel'in 'köle-efendi' diyalektiğindeki (Bümin, 2016) karşılıklı kırım etkisinin bilincine içkin bir riski barındırır. Bu risk, bir yapısal denge sorunsalı olarak devrimci eylemden/praksisten uzaktır ve esneklik ya da akışkanlık taktikleri ile örtbas edilir. Madunlaştırılan kimliğin koşullarından bağımsız bir kimlik düşü, madun tarafından hayal edilen/arzulanan 'madun olmayan' kimliğiyle eş görünümlü değildir; çünkü 'madun olmayan' kimliğinin madun bilincindeki karşılığı 'hegemonik' olana benzemek ve 'onun gibi

olmaktır' (Yetişkin, 2010). Madunluktan özerk olan bu düş, bağımsız koşulların öteleyicisi gibi çalışır ve madunluğun kaybedilmesi onun korunmasından daha riskli bir vaziyet olarak kavranır. Ancak maduniyet ne dogmatiktir ne de doğal. Epeyce hegemonik olan bu kimlik kategorisi, pragmatik ve ilişkiseldir. İlişkilerin kuruluşuyla anlaşılır. Hindistan'da Müslüman olanın madunlaştırılması, Pakistan'da ise Hindu olanın madunlaştırılması sorunsalı, madunun kim olacağını kararlaştıran hegemonik düzeneğin ayrıştırdığı/tabakalaştırdığı toplumun kurucu/egemen tarihsel ilişkileri tarafından belirlenir.

Gramsci, Guha, Chaturvedi ve Spivak gibi kültürün sınıfsal eşitsizlikleri üzerine çalışan teorisyenler tarafından epistemolojisi ve sosyolojisi yapılan madun kavramı, onu tartışan teorisyenlerin kültürel ortamları tarafından içerilmesi nedeniyle önemlidir. İtalya'nın proto-faşist düşünce döneminden faşist toplumsal dizaynına kadar geçen süreci tecrübe eden Gramsci ve Hindistan'ın kast sistemindeki sınıfsal eşitsizlikleri yakından tanıyan Guha ile Spivak, bağımlı sınıfların her tür yanılsamalı sınıf pozisyonunun 'emperyal/kolonyal' kontrolünü tartışmıştır. Sınıflı toplumların, yanılsamayı yaran teorisyenlerini üretmesi, tarihsel bloğunun zeminindeki çatlaklar ve kayganlıktan sızan eleştirinin bir karşı-anlamlandırma pratiğiyle bilikte var olduğunu gösterir.

Madunluğun müstakil alanyazını, genel olarak başlangıç noktasına yakın duran cins-kimlik (cinsiyet), feminizm, ırk, işçi sınıfı, kast düzeni, hiyerarşik bölünme (Yetişkin, 2010) ve bunların tamamını kapsayan 'postkolonyal' ve 'neo-kolonyal' düşünce eksenine yerleştiren çalışmalar, özerk haklılıkları dışında bir takım indirgemeci araçsallığın da üreticileri olmuştur. Yetişkin'e göre (2010: 15), 1990'larda yaygınlaşan kültürel çalışmalar geleneği ve çokkültürcülük eğilimleri ile yeniden 'çoğulcu' ya da 'demokratik' potaya yükselen madun kimliği, her türden ezilmiş, azınlıkta kalmış, mağdur ve mazlum ile özdeşleşerek ekonomik ve politik söylemlerin maduniyeti araçsallaştırma sorunuyla da mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu yönüyle madun, bir söylemin kendini pratikte kurabilmesi ve ereklerini idare edebilmesi için kullanışlı bir enstrümana ve pek de mukaddes olmayan gündelik politiğe katkı oluşturmuştur. Bu 'enstrümantal' kullanışlılığın ve 'şeyleştirme' politikasının temelinde, Guha tarafından kurulan Madun Çalışmaları Kolektifi'nin

madun kavramını, ‘sınıf, kast, yaş, cins-kimlik (cinsiyet)’ yönünden her tür alt ve aşağı konumda bulunanları tarif etmekte kullanmasının (Yetişkin, 2013a: 2) belki de hiç amaçlanmayan bir katkısı vardır. Çünkü madunu kumaya yarayan ve araçsallaştırılan ‘farklılık’ kendini kurmaya ve ifade etmeye muktedir değildir, hegemonik olan tarafından tanımlanır ve ifade edilir. Bu durumda her türden maduniyet, hegemonik olarak üretilen farklılıkların ürünü ve aynı zamanda onun araçsallığı/ilişkiselliği gibi düşünülebilir.

Ortodoks Marksizmin ‘ekonomi indirgemeci’ ya da ‘altyapısal belirlenimci’ sınıf anlayışına (Marks ve Engels, 2018) eleştirel bir katkı yapan kültürel çalışmalar geleneğinin üstyapısal ırk ve cinsiyeti özerk olarak yeniden düşünmesi, madun kimliğinin teoriğine de etki etmiştir. Bu nedenle ‘yoksulluk’ ya da ‘işçi sınıfının’ sosyal pozisyonu, madunun belirleyiciliğini tamamıyla üstlenmez; özellikle maduniyeti Hintli bir kadın oluşu nedeniyle yakından deneyimleyen Spivak’ın Hindistan orijinli madun kadın tahlillerinde temsil edilenler arasında ‘orta sınıfa’ mensup olanlar vardır (Yetişkin, 2013a). Madunun altyapısallığı ile üstyapısallığı, yani ekonomisi, ideolojisi ve kültürel yapılanışı arasındaki fark, kimliği üretim ilişkileri ile anlaşılabilir. Madunun altyapısal oluşu baskı aygıtı olarak işleyen üretici güçlerin ters-düz edilmiş bir kurgusuyken, üstyapısal oluşu ise hegemonik yapı-kodların tarihsel kuruculuğu ile altyapısal koşullar arasında bağlaçtır. Bu araştırma içerisinde madun kimliği, kültürün özerkliği, ideolojinin baskınlığı ve temsilin eşitsizliği konularındaki semboller sisteminin yapı-sökümü ile anlaşılmaktadır. Çünkü madun, kültürün ve üretim ilişkilerin karmaşıklaşmasına kayıtsız kalamayacak kadar kurucu koşullarına duyarlıdır. Madun, birçok türde ve fazda ifade edilebilir.

Gramsci’ye göre (1999: 202-206) madun sınıflar tanımları gereği birleşik olamazlar ve bir yönetsel güç/devlet haline gelenen kadar da birleşemezler. Bunun için tarihleri, sivil toplumun ve dolayısıyla da devletlerin ve erk gruplarının tarihleri ile iç içedir. Bu grupların tarihleri mutlaka parçalanmıştır ve epizodiktir. Madun olmanın kopuntusu ve parçalanmışlığı, madunu anlamak için her ilişkiyi taraflarıyla birlikte ayrı ayrı düşünmeyi gerektirir. Çünkü madun, tarihi itibariyle kendini parçalayan yapının güçleriyle kenetlenmiştir. Bu kenetlenmeyi çözümlemek için öncelikle onu çözmek ve sökmek gerekir, böylece kurumsal yapıların madunları ‘yapma’ ve ‘bozma’

işlemlerindeki hiyerarşik hegemonya da niteliğiyle kavranabilir. Suskunluğuna neden olan bu parçalıklı durumu, madunu sahip olduğu diasporik dilin yabancılığı tarafından hegemonik olana ve dağıtık halde bulunan özdeşlerine yabancılaştırır.

Gramsci (1999: 20), sivil toplum okuması yaparken hegemonik olmayan/baskın olmayan grup ya da sınıfları madun (subaltern), bağımlı/ast (subordinated) ve zaman zaman da araç (instrument) olarak tanımlar. Madunun bağımlılığı hegemonik olanın varlığını bağımsız kılmaz, bilakis madun olana bağımlı hale getirir. Ancak hegemonik olan madunun bağımlılık performanslarını biçimlendirme gücüne sahiptir. Hegemonik olan kendini yenilemek ve dönüşüm geçirmek istediğinde, bunu madunun bağımlılığını dönüştürerek yapar. Hegemonik olan egemenliğini korumak için maduna bağımlıyken, madun ise bir 'madun olarak' yaşayabilmek için hegemonik olana bağımlıdır. Özetle madunun bağımlılığı, tüm yaşam performanslarını sömüren bir hegemonik ilişki ile tesis edilir. Asimetrik bağımlılığın üst noktası, her daim hegemonik olanın 'ast' noktasıdır. Madun bu şekliyle aynı zamanda hiyerarşik olarak da vardır.

Bir koşul olarak madunun 'zaman zaman' sağlamasını yapan 'araçsal/enstrümantal' oluş hali ise, edilgenleştirilen, öznelik yetersizliği ile başa çıkmaya çalışan ve şeyleştirilen varlık evresidir. Tüm varlığı hegemonik olanın kendini gerçekleştirmesi için araçsallaştırılan ve bir kaideye bağlanan madun, aracılık ettiği ilişkinin kendisi tarafından da üretilir. Çünkü araçsal olan, onu kullanan tarafından amacın büyüklüğü ve başarısı ile tanımlanır. Hegemonik olanın araçsallaştırmadaki başarısı, madunun başarısızlığıdır. Bu nedenle madunun konuşma hali, hegemonik olanın kendi konumunu pekiştirmek için kullandığı araçsal bir dille gerçekleşir. Madun, onun teoriğinin salt hali çizgisinde konuşurken dahi kendi hakkında suskun olması umulandır.

1.2. Akışkan Kimlik İkilemi: Ateist, Madun Mudur?

Ateist olma halinin ilişkide olduğu kimliklerden bağımsız düşünülmesi mümkün durmayan toplumsal karşılıkları, onu kimi yerde bir madun, kimi yerdeyse hegemonik yapar. Ancak din ile ilişkisini kestirmek zor olmayan maduniyetin, dinsel kimlikler arasındaki eşitsizlikle anıldığı alanyazında 'Ateist' kimliğe belirgin bir yer

ayrılmadığı (Wakankar, 2010; Novetzke, 2006; Chaturvedi, 2000; Solomon, 2016; Cohen v.d., 2011) ifade edilebilir. Genellikle İbrahimi dinler ile yerel dinler arasındaki ilişkiyi, mezhepsel mücadeleyi, diasporayı ya da postkolonyal kimlik eşitsizliklerini ele alan çalışmaların alanyazınında, Ateist kimliği hakkında vurgu olmamasının bir gerilimsizlikle bağıntısı kurulabilir. Ancak bu gerilimsizlik, tolerans ya da olumsal kabuller/tanınma sağlanmasının bir sonucu değil, suskunluğun nedenidir. Çünkü birbirleriyle kurumsal konuşmalar yoluyla çatışan ve zıtlaşan inanç-kimliklerin 'ortak düşmanı' olarak tanımlanan Ateist kimlikliler, 'esas düşman' olmak için yeterince güçlü sayılmaz.

Türkiye özelinde de azınlıklarla ilişkide inanç odaklı bir farklılığın üretilmesi, eleştirel cenahın dilinde kavramlaşan 'Hıristiyanlaşma', 'Alevileşme', 'Kürtleşme' ya da 'Eşcinselleşme' korkularını tarihsel olarak 'Ateistleşme' korkusunun önüne geçirebilir. Dolayısıyla da inanç odaklı maduniyet çalışmaları etno-sentirik, mezhepsel ve kısmen de kurumsal olmakla sınırlanır. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi (İLEF) tarafından 28-29 Mayıs 2015 tarihinde geniş katılımla düzenlenen ve çok sayıda 'eleştirel' sunum içeren '*Madunların Medyası: Tarihten Güncele Türkiye'de Anaakım Medyasının Dışında Kalanlar*' isimli konferansta madun olarak tanımlanan kimlikler, Hıristiyan, Ermeni-Hıristiyan, Alevi-Müslüman, LGBTİ, Kürt gibi 'tarihsel' ve 'kronik' azınlık kategorilerini kapsamış (Kaya ve Çağlar, 2015), Ateist kimliği hakkında konuşulmamıştır. Bunun dışında, maduniyeti cins-kimlik bağlamında 'kadınlık' ile birlikte düşünen (Kiraz ve Kestel, 2017) bazı araştırmacı ilgilerinde de kemikleşen geleneksel perspektifin yeniden üretildiği sınırlandırıcı/örneklemeci yaklaşımın baskın olduğu ifade edilebilir. Geleneksel alışılmadık tartışmaları ise, madun kimliklileri çevrimiçi 'yeni madunlar' olarak sayısallaştıran ve büyük veri hegemonyası ile ilişkilendiren (Yetişkin, 2013b) kültürel analitikler etrafında biçimlenir. Ateist madunluğu Türkiye'de, Öteki'nin '*henüz bilimsel olmayan'* olarak (Žižek, 2009b: 256) tartışmaya değer bulunmaması gibi üzerine düşünülmesi gereken bir epistemik sorunla iç içedir. Ateist kimliğinin de güçlü bir argümanla eklemlenebileceği bitimsiz madun alanyazını, kısırlaşan bir döngüsellik anaforuna kapılma riski olan yaklaşımcıların kronik ısrarlarından vazgeçmeyi deneyen ve bunu sınayan araştırmacı katkılarına ihtiyaç duymaktadır.

Madunluk ve din ilişkisinin tarihsel ya da felsefik bağlamları her yönüyle 'karşılaştırma/mukayese' fikrine işaret eder. Çünkü bir dinin ya da dini inaçsızlığın diğerlerine 'karşı' üstlüğü ya da astlığı, tarihsel bir 'karşılaşmanın', 'mücadelenin' ve de en önemlisi 'karşılaştırmalı' pratiğin dogmatik bir ürünüdür (Bilimoria, 2009: 341). Bu nedenle '*Ateist, madun mudur*?' sorusunun yanıtını vermek için, Ateist kimliğin içinde kurulduğu koşullar ve toplumsal yapı ile 'karşılaştırmalı' ilişkisini tartışmak gerekir. Ateist olanın 'kim' olduğuna karar veren mekanizma kimlikler-üstüdür ve güç ilişkilerinin postmodern oluşları/imajları nedeniyle aslını gizleyebilir.

Madunun 'katı' ve 'kurtulması zor' koşullarla ilişkide olması, maduniyetin de kendini katılaştırma refleksi ile hareket ettiğinin bir delili olamaz ya da bu tarz bir ilgileşim kurulması öncelikle kimlikler arası ilişkiselliğin aksiyomlarını geçersizleştirir. Maduniyet, akışkanlaşan modernite (Bauman, 2000) ile birlikte kesinliğini ve rasyonelliğini yitiren, belki de hiç kazanmamış; kendini biçimlendirmeyi dahi başaramayan bir ikilem ve koşulsuz müphemlik olarak da düşünülebilir. Modernitenin akışkan kimlik deneyimleri ile kurulan madunluk, değişken, çoğul ve esnektir. Bu nedenle Ateist madunluğunun akmakta olduğu toplumsal kalıpların tarihsel yapılanışları incelenmelidir. Çünkü bu koşullar kimlerin Ateist olacağına değil, Ateistlerin kim olacaklarına karar verir. 'Kim'lik özelliği Ateist olmakla yeniden kazanılan ilişkisel sosyal oluş performansları tarafından belirlenir.

Madunluk klasik/geleneksel haliyle yereldir ve azınlık olmakla ilintilidir. Spivak'a göre (1988: 79) azınlıklar madundur, çünkü neo-kolonyal ve post-kolonyal küresel sistemde elitler hiyerarşisindeki 'yabancı (sömürgeci) baskın gruplar > ülke geneline hükmeden yerli gruplar > bölge ve yereldeki yerli gruplar' izleğinin en alt basamağında madun gruplar azınlık vaziyetleriyle konumlanır. Ancak madunluk emperyal düzeyde 'madun kitlesel çoğunlukların' azınlık bilinci tarafından disiplin edilmesi yoluyla tasarlanır.

Azınlığın elitist ifadesi olan emperyal düzende, çoğunluklar arasında yanılsamalı hegemonik sınıflar ara formlara bölünür ve seçili azınlığın madunlaştırılması başlar. Özetle bu sistemin tepe ve alt noktası azınlıkları içerir. Ancak tepe noktası azınlıklar tarafından işgal edilirken, alt nokta azınlıkların toplumsal varlığını işgal eder. Ateist olanın klasik/geleneksel madunluğunu saptayan

husus ise, hangi azınlık kategorisinde olacağı ve toplumun hegemonik çoğunluğunun nasıl bir tarihsel inanç-kimlikle ifade edildiğidir. İnancın herhangi bir türü tarafından tanımlanan çoğunlukların tarihselliği, modern bir kavram olan Ateizmin tarihselliğinden daha uzun bir zamanı kapsar. Modern olduğu için bireyselleştirmeye yatkın olan Ateist kimliği, kitlesel olarak üretilen inanç-kimlikler karşısında kendi kamusallığını kurabilmek için sivil toplum ve sekülerlik bilinci ile işbirliği yapmak zorunda kalabilir.

Somay'a göre (2008), maduniyet sorunsalı azınlığın saptandığı tüm ilişkilerde aranamaz. Çünkü azınlık, çoğunluk tarafından dezavantajlı olmaya zorlandığında ya da buna gönüllü rıza gösterdiğinde ortaya çıkan eşitsizlik her türlü maduniyetin de kurucusudur. Madun, ilişkisel olarak bir tahakküme maruz kalan ast/bağımlı sınıfın ezgin varlığında ortaya çıkar ve onu yaratan ilişkinin sürdürülebilir hegemonyasına, yani tarihsel bloğunun yeniden kurulumlarına hizmet eder. Klasik madunun kim olduğu veya neye yaradığı gibi bilinmezler, egemenin onunla ne yapmakta olduğunun anlaşılmasıyla açmazlarından kurtulabilir.

Alpman'a göre (2018a: 124), Sünni/Müslüman Osmanlı'dan Türk/Sünni kimliğine geçişle birlikte kurulan blok, toplumsalın örgütlenmesini belirleyen tarihsel, dini ve mezhepsel aklın pratikleştiği egemen kimliklerin salt milliyetçilik ekseninden çok daha fazlasını içermesini gerektirir. Çünkü çok sayıda etnik unsurun uzun süren birlikteliğe dayalı mücadelesi, söz konusu egemenlik ilişkilerinin milliyetçilik damarlarından daha kapsamlı, kompleks ve çoklu yapıda düşünmeye sevk eder. Esasında Türkiye coğrafyasındaki seçkin kimlik tanımlarının, cumhuriyetle birlikte çok fazla dönüşüm geçirmediği, küçük bir kapsamda dahi olsa dile getirilebilir. Nihayetinde 'Türk' kimliği, tarihsel olarak bir etno-dinsel kimliktir (Oran, 2016: 249-250) ve sekülerliğin modernist yorumsamacı eklemlerine rağmen tarihini kuran kamusallığının dini karakterinden taviz vermeden ilerlemeyi amaçlar. Türk kimliği, 'Türk-İslam' düşüncesi tarihinin (Bozkurt, 2014) pratikteki güncel ve seküler, kültürel ve politik, ulusal ve uluslararası görünümü olarak etnisite ile sınırlandırılamaz ve dinselliği göz ardı edilemez.

Modernitenin geç dalgaları ile seküler olmanın farklı yönleriyle rastlaşan Türk kamusal kimlik geleneği, dinsellik ve sekülerlik arasındaki birçok fraksiyonda taşıdığı

gerilimin gündelik yaşamdaki kutsal-profan çatışmasına yayılmasıyla birlikte yeni suretlerini kazanır. Çünkü akılcılığın baskı altına aldığı bir etno-dinsel kamusal kimliğin geleneksellliği ile galip gelmesi daha az olanaklıdır. Çağların bilgisinin esini veya bizatihi yazıcısı ve anlatıcısı olan 'kutsalın otoritesi' modernitenin yanılsamalı nesnelliğinin karşı konulamaz bir biçimde 'şeyleştirdiği' ve fenomenler arası ilişkilere indirgediği anlamın (Habermas, 2019: 578) ikircikli ve kestirilmesi güç tavrı karşısında akılcılığını kaybeder ve kendini akıldışıyı normalleştirme yönünde tanıtlamaya çalışır.

Türk kamusal kimliğindeki sekülerleşme ve sivilleşme etkisine, karşılıklı argümanlar arasındaki gerilimle de bakmakta fayda vardır. Durkheim sosyolojisinde toplumsal yaşamı anlam tabanında bölümlendirmek üzere önerilen 'kutsal' ve 'profan' dikotomisi (1907), modern zamanlarda dinin sönümlendiği, mistik anlatıların etkisini yitirdiği, totemlerin yerini rasyonel sembollere bıraktığı ve animist geleneklerin formülleşen bilimsel mantıkla olgusala aktarıldığı yeni bir evrede karşılaşmak zorundadır ve bu evrede profanın sivil uzanımları daha net kestirilebilir. Kimliğin de doğasında bulunan bu zıtlığın savaşımına dayanan mistik dengeleme/uzlaşı (Eliade, 1963), aydınlanmacı geleneğe ya da yeniliğe kadar kutsalın baskınlığındaki bir alanda kurulmuştur. Modernite tarihinde ise profanın hâkim olduğu toplumsal alanın dönüştürebilme kabiliyetleri, kutsaldan menkul kimlik ilişkilerinin de özünden dönüştüğü bir gerilim üretmiştir. Nitekim profanın güçlü savunucularından olan Nietzsche'nin (2008) '*Tanrı öldü! Onu biz öldürdük*!' savunusu, modernitenin kutsalın kendisi ve türevleri üzerindeki tavrını da açıklamakta bir referans olabilir. Habermas da (2019: 261) bu nedenle dinsel-metafizik dünya imgelerinin büyüden arındırıldığı modern bilinç yapılarının kendi anlatılarını ve hikâyelerinin derinlikli mitlerini üreterek, 'nesnelliğin' baskı altında tuttuğu bir rasyonelleşme yanılgısıyla tarihsel tahrifte kutsalın otoritesine ikame ettiğini not eder. Tüm bu teorik bakış odağında, öz modernleşmesini tamamlayıp tamamlamadığı net olarak kestirilemeyen Türk kamusal kimliğinin (Mardin, 2018) post-modern uğraklarda da etno-dinsellik mizacının baskınlığını gösterdiği ileri sürülebilir; nitekim buna son dönemde yeniden yorumlanarak canlılık kazanan ve tamamına ermenin yollarını arayan 'yerlilik ve

millilik' (Bora, 2016) mitlerinden örnekler gösterilebilir. Seçkin olmak için gerekli '*ethos*', yerlilik ve millilik '*mitosu*' ile eş tabanda imal edilmeye yatkındır.

Türkiye'deki seçkin kimliği sembolik bir sıfatlar diliyle açıklama çabasında bulunan Oran (2007'den akt. Alpman, 2016: 23), LAHASÜMÜT (Laik, Hanefi, Sünni, Müslüman, Türk) gibi bir formül üzerinde kafa yormuştur. Bu formül, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki WASP (White/Beyaz, Anglo-Saxon, Protestant/Protestan Mezhepli) seçkinliğine benzer bir şekilde kimlikler arası ilişkinin seçkinlerine göndermede bulunmaktadır. Candansayar ise (2012), MEST (Müslüman, Erkek, Sünni, Türk) gibi bir kısaltmayla, Oran'ın yaklaşımından bazılarını elemiş ve erkek kimliğini monte etmiştir. Hatta 'M' semboliği ile gösterilen Müslüman kimliğiyle kurulan 'Müslüman Olmayan' ilişkilerinin 'cereyansızlığı' için gereken reçetesini şöyle açıklamıştır;

> *"Müslüman olmayabilirsiniz ama bu size Müslümanları rahatsız etmeme yükümlülüğü verir. Bu yükümlülüklerinizi bilmeli ve ona uymalısınız ki Müslüman olmama özrünüz hoş görülebilsin. Ramazan da ortalık yerde bir şeyler tıkıştırarak dolanamazsınız. Saygılı olmak ve oruçlarını ifa eden Müslümanları kışkırtmamak zorundasınızdır.[…]"*

Yukarıdaki analojide 'Müslüman olmayan' sıfatıyla tanımlanan kimlik kategorisini ifadenin bağlamı içerisinde; 'Müslümanlığın içinden çıkanlar' ve 'Müslümanlığın dışındakiler' olarak sınıflayarak okumak gerekir. Çünkü ifadede netlik vermeyen hususa dolaylıca bakılırsa, 'Müslümanlığın içinden çıkanlar' kategorisindeki 'Müslüman olmayanlar', Müslüman kimlikle ilişkisinde 'Müslümanlığın dışındakiler' kategorisinden daha fazla tansiyona sebep olması beklenendir. Seçkin kimliklerin 'büyük harfli' ve 'yüksek sesli' okunuşları arasında okunaksız kalan bir 'harici' olarak kategorisi olarak Ateist kimliği, seçkinliği/elitliği ve hegemonik olanı sistematikleştiren kimlik rejiminin ve kamusallığının dini kodlarla bağlılaşıklığı nedeniyle en elverişli ve ileri madunlar (Yılmaz, 2010) sınıflamasındadır. Müslümanlığın inanç kimliği ve Türk olmanın etnik kimliği arasındaki dayanışmanın ve iç içe geçmişliğin tarihsel örgüsüyle modellenen seçkin kimlikler, ilişkili oldukları dolaysal güç pratiklerinin faillerini cins-kimlik, politik-kimlik ya da mezhep-kimlik aracılığıyla da kuşatır. Böylece Türkiye'de güncel Ateist

kimliğin ötekiliği hakkında yapılan araştırmalar (Göker ve Keskin, 2016; Keskin ve Uzun, 2018; Özmen ve Keskin, 2018) maduniyetin geleneksel üretiminde özsel bir değişimin gerçekleşmediğini saptar.

Etno-dinsel bir başka kimlik seçkini olan Amerikan WASP'ı özelinde Ateistleri bir öteki olarak düşünen Edgell, Gerteis ve Hartmann (2006), toplumun ahlaki sınır hatları ile kültürel üyelik arasındaki ilişkinin dışlama ve ayrımcılık ekseninde gerçekleştiğini saptamıştır. Cemiyetin ahlaki oluşumlarının Hıristiyanlığı ve onun kurucu mezheplerinden Protestanlığı referans alması, heretiklikle özleştirilen Ateist kimliğini ahlaki sınırların dışında bir ahlaksızlık modeli olarak patolojiye dönüştürür. Benzer bir şekilde İslami referansların kurguladığı ve kutsadığı geleneksel Türk cemiyet ahlakı tarafından kurulmakta olan topluluk ağlarında, 'mürted' olarak imlenmeye müsait olan Ateistlerin hegemonik kimliklilerden farkları nedeniyle 'gayr-ı ahlaki' ve 'gayr-ı milli' bir azınlığı çağrıştırmaları şaşırtıcı olmaz. Nitekim Ateist kimlik temsilcileri de kendilerine yönelik 'mürted' algısından beslenen bir düşmanlık hissinin cemiyet bağlamında üretildiğini varsayarlar. Ateizm Derneği yöneticisinin bir röportajında (Aytulu ve İzci, 2014), '[…] *İslamcılara göre, biz "mürtedleriz" ve şeriat hukukunda bunun cezası ölümdür. Bu nedenle, bize karşı içkin bir düşmanlık var* […]' ifadesini kullanması, mevzubahis varsayım/kanaatin sözel bir dışavurumudur.

Madunluğun iki taraf arasındaki doğal bir farklılık sürtüşmesi ya da anlaşmazlığına dayalı mücadele olduğunu varsaymaya iten nedenler silsilesi, Ateist kimlik ile Müslüman kimliği arasındaki tarihsel anlaşmazlık tezine çok sayıda argüman üretebilir. Ancak kimlik düzeyindeki her türlü meydan okuma, karşılaşma ve savaşımın, hegemonik olanın kendi azınlıklarını oluşturma biçimi ve düşman yaratma politikasını kimlik düzlemine yedirmesi sorunuyla daha yakın ilişkidedir. Amerikan toplumundaki Ateistler ve diğer 'haricileri' araştıran Edgell ve arkadaşları (2016), Ateist kimliğin yanında 'Müslüman', 'Afro-Amerikan' ve 'Son Dönem Göçmenler' gibi ek madun kategorilerinin ahlaki sınırların dışında bırakılan ezginler olduklarını saptamaya çalışır. Madunluğun birer damga olarak 'anormallik' eşiğini çoktan aşarak ateisti ve Müslümanı aynı safta olmaya zorlaması, ezginliğe karşı teselli ve direnişte ortak hareketi ya da en azıyla karşılıklı toleransı mümkün kılabilir. Türkiye özelinde mutlak karşıtlık dürtüsüyle kurulan maduniyet, Amerikan cemiyetinde dayanışma ile

sonuçlanabilir. Çünkü Goffman (2014: 51), damgaları karşısında örselenmekte olan kimlikler için toplum içinde 'halden anlayan' bir kategorinin olduğu ve bu kategorinin de genellikle damgalı bir türü yansıttığını söyler. Türkiye'de enformel bağlamda görülmesi muhtemel olan madun kimlikler dayanışması (bu araştırmanın inceleme sahasındaki Karikateist, dini inançsız kimliklerin yanı sıra politik muhaliflerin dayanışmasını barındırır) Amerikan cemiyetinde Ateistler ve Müslümanlar arasında, 'yalnızca kimlik hakkı' bağlamında gerçekleşebilir.

Mevcut hukuki çerçevede de hakları kısmen koruma altına alınan azınlıklar kategorisi; Birleşmiş Milletler tarafından tanımlanan etnik, kültürel, dinsel ve dilsel azınlıklardan (Oran, 2014: 25-26) farklı olarak yalnızca Gayri-Müslimleri (Oran, 2008: 112) içermektedir. Araştırmaya konu edilen Ateist kimlikli azınlıklar bu yönleriyle, Türkiye'de *de jure* (hukuki) olarak tanınmayan, 'dinsel' azınlık olma özellikleri yasalarla netleşmeyen ancak anayasal haklarla vatandaşlık bağı kurulan kaygan tabanlı bir klasik/geleneksel madun sınıf özellikleri göstermektedir. Toplumsal varlığı *de facto* (fiili) olarak madunlaştırılan klasik Ateist kimliği, kendi kendini kurabilme, öz-örgütleme ve tarih yapabilme olanaklarına erişimi denetim altında tutulan, belli belirsiz ve mas edilmiş bir kategori olarak düşünülmelidir.

Spivak (2006), kolonyal düşüncenin küreselleşmesi ve farklılığı çok kültürlülük potasında eriten yeni tip politik pratiği nedeniyle maduniyetin sinir sisteminde yenileşmenin kaçınılmaz olduğunu savunup, 'yeni madun' kavramını tartışmıştır. Çünkü dünyanın henüz almakta olduğu ya da alamadığı yeni tip kolonyal biçim, tüm kimlik ilişkilerini yeniden tasarlamakla kalmayıp farklılığın doğasındaki belirginliğe karşı homojen bir 'farksızlıkğın' değişkenliğini dayatarak amorf varlığını genişletir. İmajlar tarafından ve üzerinden sürdürülen varlık mücadelesi, farkların içerilmediği bir imajinasyon sürecinde yerini taklitlerin yöndeşme rekabetine bırakır. Çünkü bir madunun taşıyamadığı değer, taklit etmekte olduğu elitin taşıdığı değerin fetiş karakteri tarafından sentetik imajlarını oluşturur. Taklitçi (mimetik) deneyim, madun olanın kendini hiç olamayacağı bir elitin imajlarında yeniden yaratması ve maduniyeti bu imajla telafi etmesi sorunsalına dönüşen davranışlar silsilesi ile kurulur. Oysa madun, hiç sahip olamadığı imajlar tarafından ele geçirilir, kontrol edilir ve yanılgılı bilinci tarafından öz-kimliğine yabancılaşarak bir marjinalliğin kısır

döngüsüne faillik eder (Yetişkin, 2010: 19). Oysa sınıfsal meseleler arasındaki gerçeğe dayalı ve somut farkları emen imajlar, madun olmanın farkını görmeyi engelleyen ideolojik bir bilincin 'baş aşağı' edilmiş yansıları/izdüşümleri olarak da değerlendirilebilir. Nihayetinde imajlar, öz-örgütlenmelerinde ve geniş düzeylerde çelişkilerden beslenir. Baker (2017), fikirlerin genel itibariyle imaja sahip olmadıkları görüşünün bir hata olduğuna kanaat getirir. Bir imaj ister görgül/deneysel bir düşünceye isterse düşleme ya da hayal gücüne bağlı olsun, insanın hakikatle ilgili algılarını harekete geçirip dürten ve zihinde bir bağlantılar kümesi oluşturan faaliyetler olarak ele alınmalıdır. İmaja sahip olma ya da imaj atfetme konusunda bilinçsiz ve irrasyonel eylemde olmak, onlarla yüzleşmeyi ve her zaman göz önünde olmalarını engelleyemez.

Baker (2018), kanaat toplumlarındaki imajların, hakikatin yerini fazlasıyla doldurduğunu ve bundan daha fazlasına bir ihtiyaç olup olmadığının sorgulanması gerektiğini tartışmaya açar. Çünkü arzunun ve fantazmaların metalara fetiş karakter yüklemekten çok daha hayati fonksiyonları toplum tarafından üretilir. Artık arzuların yeniden üretimi vardır ve arzulanan dünyanın imajları, güncel deneyim setleri ve görünüşler olarak paylaşılır. Kültürün 'ekin' olma özellikleri, soyut imajlar tarafından kuşatılır ve kültüre ilişkin konuşmalarda imajlara büyük bir yer ayrılır.

Modernist gelenekte bilginin, yani *episteme*'nin kökenlerinde saklı bir içkinlik olan gerçeklik ya da nesnel hakikat, post-truth (hakikat sonrası) çağın esas davranışlarından biri olarak kanaatler yoluyla dolayımlanan bir *doxa*'ya ve deneyselliğin meydana getirdiği duyum evreninin sınır hatlarını parçalandıran bir düşleme dönüşmüştür. Topluluk eylemlerinin bireysel ve kitlesel yönelimlerine ve biçimlenişlerine kafa yoran sosyoloji, nihayetinde doksolojiye evrilmiş ve ilkel kanaat toplumlarının geri dönüşü (Baker, 2018) sırtını tekinsiz bir uzlaşmaya ve bürokratik olarak yönlendirilen kitle protokollerine dayamıştır.

Kimliğin tekil ya da çoğul nitelikli sosyal turnusol olarak itibarla ilişkisi, bikirim rejimine yakıt olan sermayenin içinde değerlendiği stok alanlarının ve stoklama biçimlerinin imajlardan yardım almasıyla birlikte değişme riski taşır. Aytaç ve Demirkent'e göre (2017), modern ve modern öncesi çağda yalanın ve yalan söylemenin hakikatle ilişkisini aramak mümkündür. Nitekim yalanın varlığı,

diyalektik bir koşul olarak hakikati de potansiyelinde barındırmıştır. Çizgisel karşıtlığın hükmünü koruyamadığı modern sonrası çağın gündelik imajlarında ise yalanın hakikatle ilişkisi olmayabilir. Yalan, bir hakikatin inkârı olmaktan çok daha ileriye giderek, kendini doğrulayan somutu ve paylaşım emtialarını üreten ve yaygınlaştıran örgütlü/kurucu ritüeller sistemiyle sosyal hakikate dönüşebilir.

Madun olmanın artık 'bir yere' olma özelliklerinin silikleşmeye başladığı anda varlığı söz konusu hale gelen 'yeni madun' ya da 'post-madun', yerelliği ile ilişkisi kesilmeye çabalanan, yersiz-yurtsuzlaşan, yeni-sömürgeciliğin (neo-kolonyal) sömürgeleştirdiği dünyasnın farkları belirsizleşen, çoklu ve tek tip kimlikler arasında kimliksizleşen bağımlı sınıf tipinin yeniden çağrılışıdır (Spivak, 2006: 230-233). Farkların ortadan kalması sorunu, madun bilincinin işgal alanındaki kimlik açısından daha kapsamlı ve göğüslenmesi güç bir sorundur. Koşulsuz benzeşme, Hindistan'da kendini açık seçik belli eden 'kast' eşitsizliğinin sınırları karşısındaki farkındalığın yerini sinik ve akışkan farkların gizilliğinin alması olarak da anılabilir. Kendini net bir dille ifade eden farklar yerine ifadesizleşen, şeyleşen ve genelleşen farkların madunlar eliyle üretimi, madunluğun tarihinin bittiğini ve sonrasının başladığını haber verir. Çünkü artık madunu gösteren geleneksel farklar yoktur ve tarihsel olarak da üretilmezler. Artık madunluğun içeriği ve kapsamı farka içkin değildir ve kestirilemez/öngörülemez benzerlikler arasında kimliği yoklamakla ilintilidir. Böyle bir tektipleşme furyasında Ateist kimlik ile Teist kimlik arasındaki farkları tespit etmek epeyce güçtür. Sosyal ortaklığı imal eden neo-kolonyal konseptlerde kimliklere dağıtılan roller, inanç-kimlik düzeyinde değil, tüketici-kimlik düzeyinde ve sermaye ile ilişkili olarak dağıtılır. Tüketim ilişkileri kimliklerin imaja dayalı birliktelikleri ve farklılıkları arasında sözgelimi madunluğun tarihselliğini ayırt etmek giderek daha fazla zorlaşır. Madunu kavramaya yarayan bilindik algı, farklılığın sembollerine odaklanmışken sembolik farksızlıkla başa çıkabilecek durumda değildir.

Spivak'ın düşüncesi çerçevesinde (2006: 233-236), yeni madun bilinci küresel sömürü sisteminin her yerinde üretilir. Madunlar, madun olduklarından habersiz oldukları gibi madunluğu kavramada da başarılı değillerdir. Üstelik madun olmak, farkların inkarı yerine imajların ve taklitin inşası ile inkar edilir. Madunun küreselleştiği bu yeni düzen, Hardt ve Negri'nin (2003: 222-223) '*sömürünün yok-*

yeri' anlatısı tarafından içeriği tamamlanarak özetlenebilir. Küresel sermayenin ve sömürgeleşen 'İmparatorluğun' sömürüsü artık fabrikalardan çıkmıştır. Yerelleştirilemez ve nicelleşemez soyut bir düşünsel/bilinç ve 'maddi olmayan enformatik emek' tipi yersiz-yurtsuz küreselliği ile 'canlı emeği' sömürür. Şirketlerin egemenliğine dayalı İmparatorluk, sömürünün yok-yeridir ve canlo emek burada sömürür. Sömürünün-yok yeri esasen yersel değildir ve yerler sınırlamasıyla ifade edilemez. Tüketici etkinliğin ve bilincin sarmaladığı yersiz-yurtsuzluğu tarif eder. Dolayısıyla da artık sömürülen, yani madun da yerelleştirilemez ve yerselleştirilemez. Bu yersiz-yurtsuz madun tipi, neo-kolonyalizmin kültürel hegemonyası için gereken araçsal ve akışkan pozisyonunda anlamlıdır. Yetişkin'e göre (2010), Birleşmiş Milletler gibi küresel organizasyonların tanımladığı kadın kimliği, feminizmin sınırları dışında değildir. Geleneksel yeni bir yorumu olan ve sermayeye katkı sunan bu tanım madunu küreselleştiren bir basmakalıptan daha fazlası da değildir. Özetle; madun artık her yerdedir ve 'buradalığı' ile yerelleştirilemeyecek bir 'şey'dir.

Madunsal yersiz-yurtsuzluğun anatomisi, bireyleri tanımlayan toplumsal özelliklerin '*flanörlük*' (Köse, 2012) ya da '*empatik aylaklık*' (Netchitailova, 2014) gibi kavramlara sıkışmasına neden olabilir. Sistem içindeki gezginliği tarif eden akışlar toplumsallığı, etkileşim halkasına dahil ettiği temsil nesnelerinin içeriğini topluluk kanaatlerine ve bireysel tahayyüllere dayanan çarpık bir temsille yeniden doldurur. Ateist kimliğinin genel olarak 'mizah' yönünün ağırlıklı olduğu sanal topluluklardaki temsili, parodi olduğu açıkça görülen konuşmacı/söz merkezci biçimde yerleşik olan ötekileştirici tutumun niteliğini değiştirmez. Çünkü mizah çoğu zaman taraflar arasındaki üstünlük ilişkisini kurmaya alet edilir ve pejoratif söylemlere sıradışı sempatik bir kalıp imaj giydirir. Üstelik mizaha konu olan söylem ve temsil kalıplarının gerçeklikle ilişkileri hakkında belirgin sorgulama hareketliliği kestirilemez, hesaplanamaz ve saptanamaz. Uygar Kayıtsızlık adı verilen bir ilişkiyle kurulan bu yeni tip ekran kamusunun gerçekliğe verdiği tepkiler, içeriğin durumu ile ilişkili olmaktan çıkıp ekranla kurulan ilişkiye endekslenmiştir. Nitekim Baudrillard (2005), bilgisayar ekranlarında etkileşen bireylerin içinde bulundukları yanılgıda, etkileşim denilen şeyin imkansızlığına kulak asmadan ekranın bir uzantısına dönüştüklerini anlatmak ister.

Bu araştırmada kastedilen ‘Yeni Ateist’ kimliği, kurulma biçimleri ve ‘taşıyıcılarının’ küreselliği bakımından ‘yeni madun’ kategorisindedir. Yerel değildir ve küresel olarak tanımlandığı varsayılan bir tanımsızlık durumundadır. Yerlere bağlı olmaksızın ekranlarda ‘kimlik’ üreten çevrimiçi performanlar tarafından enformelleştirilir. Karikateist’i kurmaya ve onun aracılığıyla varlıklarını konuşur konuma geçirmeye çabalayan Ateistlerin yeni madunluğu Türkiye bağlamı ile sınırlandırılamaz. Bu nedenle uluslararası birçok ateist platformunda konuşulan dil ve kimlik performansları ortak görünümlere sahiptir. Karikateist’in Ateistleri ve diğer kimliklileri, madunluğu kuran ilişkiye göre kendilerine çeki düzen verirlerken aynı zamanda inisiyatifler alarak sistemin ilişkiselliğini de yeniden düzenlerler.

Yeni madun direnişi tarihsel olarak kurulamayacağı gibi, tarihsel olarak alt edilemez. Onunla tarihsel metotlarla başa çıkılamaz; çünkü yersiz-yurtsuzdur (Deleuze ve Guattari, 2001: 28). Ancak maduniyetin üstünün imajlarca örtülmesi ya da tüm madunların küresel yersiz-yurtsuzlukta tanımlanması sınıfsal dayanışmanın göstergesi değildir. Neticede madunluğu yok saymak, onu ortadan kaldırmaz. Maduniyet yalnızca kimliksel değildir, sınıfsal ve hegemoniktir. Dolayısıyla dönüşmekte olan kimlikler değil, sınıfsal imajlardır. Yeni madun bilinci, melez bir form olarak ‘egemenin davrandığı gibi’ (Yetişkin, 2010: 19-20) davranışlara programlanır. Karikateist ekranındaki ateist kimlik performansları bu nedenle ‘yeni’ değildir. Egemen olanın kendilerine davrandığı gibi bir davranış seti, madunlaştırılanları susturmakta kullanılır. Karikateist, madun ile hegemonik olanın yer değiştirdiği, ancak madun ile hegemonik olan arasındaki güç ilişkisinin değişmediği bir temsiliyetle kendini sürekli yeniden kurar.

1.3. Teist Protagonizmaya Karşı Ateist Antagonizma

Tarihsel olarak ve modern zamanlarda ‘dinsizlik (non-religion)’, ‘inançsızlık (non-belief)’, ‘septiklik/şüphecilik’, ‘sekülerlik’, ‘agnostisizm/bilinmezcilik’, ‘nihilizm/hiççilik’ gibi birçok norm dışı kavramla birlikte anılan, eşlenen ve izomorfik bağlar üreten Ateizm, entelektüel felsefi bağlamının dışında hegemonik bir pratiktir. Basitçe Tanrı inancı (theos) etimolojisinden türetilen karşıtlık olarak ‘Tanrı inanç-sızlığını’ (a-theos) betimleyen ateizm (Cragun, 2016: 303), kavramsal ve söylemsel

pratiğinin dışına taşan birçok oluş hali nedeniyle teolojik bir 'terim' ya da 'türev' olmakla kısıtlanamaz/itham edilemez. Onun hakkında 'belgesel' olarak tam manasıyla ortaya konulamayan/somutlanamayan varlık bilgisi, aynı zamanda kendi tarihini kuramamış bir kimliğin içeriksizleştirilmesini amaçlayan ideolojinin bir meselesidir. Bu araştırmada söz konusu olan hegemonik argümantasyon, Ateizmin teolojisi değil, iletişimsel sosyolojisi ve etno-sayısal bağlamlarının ilişkisel boyutlarıdır.

Konvansiyonel Ateist madunluğunun mitolojik bir tasarımla modern entelektüel ve bireysellik bağlamından kopuşu, kolektif kimlik faslında diasporik yeniden düzenlenişiyle bütündür. Ateist olma hali, bireysel bağlamının ötesinde kurumsal davranışlarını 'ahlak' olarak örgütlemiş Teist toplumsal geleneğin ahlak-dışı ve marjinal grup kimliğidir (Brewster v.d., 2014: 5). Ahlak ve ahlak dışı ya da normal ve normal dışı/marjinal olmak arasındaki farkın meydana getirdiği gerilim, Ateist kimliğin taşıdığı 'farklılıklardaki' hegemonik değerliklerin yapaylığından kaynaklanabilir. Her koşuldaki dikotomik çatışma, Ateist kimliğin yüz çeviremeyeceği 'agresifliği' (Clietur, 2009: 5-27) kendiliğinden üretmesi ile süreğenleşir. Türkiye özelinde de Teist grup kimliğini dominant hale getiren 'yoklama' sorusunun '*hangi dinde yetiştin?*' (Zurlo ve Johnson, 2016: 57) kalıbıyla sosyal bir ölçek olarak kullanımı, küresel kıyaslarla madunluğu aranan Ateist kimliğine yönelik agresif tavrın başlangıç evresidir.

Ateist kimliğin bir madun olarak yüz yüze kaldığı ve topluma yaydığı gerilimin nedenleri arasında, protagonist-antagonist dikotomisini sağlayan karşıtlık koşulunun etkisi yadsınamaz. Antik Yunanda kullanılan *protos/birinci* ve *agonist/aktör-fail* kavramlarının birleşiminden oluşan ve esas fail/birinci aktör gibi bir anlama denk düşen protagonist (Gaikwad, 2017: 1-2), karşıtı olan antagonist tarafından sürekli tehdit edildiği için onu alt etmeye çabalar, fakat etmez. Çünkü karşılıklı mücadelede arotagonistin varlığı için her daim bir karşıt özne olarak antagoniste ihtiyaç vardır. Bir antagonistin sonunun gelmesi için, bir diğerinin inşası için çalışan hegemonik sistemde Protagonist yalnız bırakılamaz. Catron'a göre (1989: 64) antagonist, protagonistin 'mukaddes' amacına erişmesine engel olmaya çalışandır. Teleolojik oluşu nedeniyle pasif tutulmaz ve hasmane bir tavırlar bütünü ile protagonistin karşısında olmaya zorlanır. Nihayetinde protagonistin 'biricikliğini' sağlayan koşul, onu 'birinci'

yapmaktan geçer ve bu kıyas için her daim ‘birinci olmayanların’ düşmanlığına karşı bir zafer kurgulanmalıdır. antagonistin ise bir ‘düşman’ olduğunu kabullenmiş madun sureti için çalışan bir kültürel hegemonya üretilir. Butler’in (2009a: 41) deyişindeki gibi, hiçbir tikel kimlik, diğer kimliklerin dışlanmasını varsayıp kararlaştırmadan ortaya çıkamaz. Bu kurucu dışlama/antagonizma, her kimlik inşasının ortak ve eşit koşuludur. Antagonizma, bir ‘dışlama’ projesinin ürünü olarak hegemonik evrenselin doğallık algısını kurmakta enstrümanlaştırılmaya/ madunlaştırılmaya çalışılır. Çünkü antagonist, kendini dışlayan sistemle ilişkisini direniş ve mücadele olarak yeniden kurguladığında gerçekten ‘muhalif’ olma tehdidi taşır.

Sinema ve edebiyatın ‘kurgusal’ ya da ‘kompost’ içerikleriyle özdeşleşen failler olarak ‘protagonist’ ve ‘antagonist’, her hikâyenin kendini var etmesi ile tamamlaması arasındaki ideolojik pratiğin üreticileridir. Hikâyenin özündeki mesaj, iki aktör arasındaki savaşımın sonlanan ya da henüz sonlanmamış zaferi ile inşa edilir. Risdianto (2015: 9-25), ‘kurgunun’ elementlerini; karakter, konu, ayarlama/dizgi, tema, bakış açısı, tarz, dil, sembol/alegori gibi kategorilerle ifade eder. Toplumun, bir hakikat olarak kurgusu için benzer elementlerin simulakrlar ördüğü düşünülürse, özneler arası ilişkilerin ateist madunluğundaki katkıları da göz önüne gelebilir. Sonuç olarak her hakikat, özneler arası bir ilişki olarak ‘öznel’ pratiklerle kurulur.

Örgütlü ve hegemonik gücün kullanışlı bir somutluk olarak ideolojik pratiklere çökelmesi, eyleyici öznenin kendi ve diğerleri üzerindeki varoluşsal eylemlerini de iktidarlaşmaya kalkıştırır. Bu yüzden olmalıdır ki; kuramsal öncüllerinden farklı olarak ideolojiyi özneler tarafından eylenen pratik ilişkiler olarak yorumlayan Althusser (2006: 99), her pratiğin mutlak suretle bir uygulayıcıya ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Kimliklere simgesel anlamlarını yükleyen ve gücü referans alarak düzenleyen temsili aksiyonların da bir uygulayıcısı olduğu varsayılır. Özne olarak konumlandıran birey, tüm hegemonik ve ideolojik faaliyetlerin ‘varlık’ kazanmasının tek ve gerçek koşuludur. Birey, pratikleri aracılığıyla kendi varlığını inşa ederken, aynı zamanda onun özvarlığı da pratiklerinin varlığını güvencelemektedir.

Althusser’e göre kurumsallaşan ve bir pratik olarak öznenin edimlerinde kendini sürekli yeniden var eden ideoloji bireylere, özne olarak ‘seslenir’. Birey herhangi bir kapıyı çaldığında “*Kim o*?” sorusunun kendine sorulduğunu bilerek,

“*benim*!” yanıtını verebilir. Karanlıkta yürürken birinin “*Hey sen*!” diye seslenmesi durumunda, ismi verilmese bile kendisine seslenildiğini anlar. Kimlikleri pratik üstü güçle çağıran ideolojik ses, bireyleri kolektif bağlamda işaretleyen ancak özel olarak yanıt vermelerini sağlayan güçlü bir sestir (Althusser, 2006: 65). Medyatik hikâyelerde, insanlık adına genel söylemlerde bulunan, medyadan özel çıkarımlar yapan vasat madun bireyin durumu, yukarıdaki örneklerle eşdeğerdir. Çünkü sosyal medya profillerinde ve medyatik ekranlarda sürekli çağıran ideolojik bir ses yankılanır. Bu çağrı, medyaya bağlılığı arttırmasının yanı sıra, bireylerde özel bir seçilmişlik hissi de uyandırır. Her birey, ideolojik çağrının kendisine özel yapıldığını düşünür. Tıpkı kişisel Facebook profil ekranlarında ‘*Bugün ne düşünüyorsun*?’ biçiminde ‘eyleme’ çağıran ideolojik sesler gibi, kimlikleri yeniden kurgulayan pratiklerin ideolojik pratisyenlerin kolektif seslerine eklemlenen sinik sembollerden kaçınmak zordur. Gücün her yerdeliği kadar her yerde olabilen ideolojik semboller, bireyin gündelik ekran ilişkilerinin her ara katmanında kendini farklı suretlerde ve tasarım boyutlarında gösterebilir.

İdeolojik özneler arasında hegemonik olan protagonist, Maass’a göre (2009: 19) hikayedeki esas özneyi oynamasına karşın kahramandan (hero) farklıdır. Protagonistin, kahramanlarda olduğu gibi sıra dışı yeteneklere sahip olması beklenmez. Protagonist, kahraman birisi olabilir ancak her zaman bu koşulu sağlamak zorunda değildir. Nitekim çok sayıda yazıda protagonist olağan/sıradan insandır. Ancak bu insan, bir seçkinliği ve hegemonyayı temsil eder. Olağandır, ancak olağanüstü durumlarla ve olağan dışı olarak tanımlanan antagonistlerle baş eder.

Protagonist-antagonist dikotomisine bir not düşmek gerekirse, antagonist olan her zaman madun olmak zorunda değildir. Madun olan da her zaman antagonist olamaz. Antagonist olmak için, madun olanın onu madunlaştıran varlığını ve bilincini inkâr etmekle işe başlaması ve hegemonik olanı gerçekten tehdit etmesi gerekir. Nitekim asimetrik uzlaşıların muhatabı olan madun, kurmakta olduğu ‘esas’ öznenin karşıtı olmasına karşın hegemonik göndergeler içerdiği müddetçe onun alternatifi değildir. Hegemonik özne ve onun patolojik yansıması olan madun arasındaki ‘muhalefet’ ilişkisi çoğu zaman kurulamaz, çünkü madunun esas özne olabilme ihtimali yapısal unsurların otonom çelişkileri tarafından doğal olarak reddedilir. Bu

kronik ‘ast’ olma haliyle madunlaşan kimliğin ‘şeyselliği’, ‘stereotipliği’ ya da ‘enstümantallığı’, ondan istifade eden esas öznenin araçsallaşmış bir etkinliğidir. Bu meta-araçsal etkinlik, koşulsuz dışarlama ilkesi gereğince madunun karşısında konumlanır ve onu hiçbir bakımdan içermemek üzerine kurulu bir hegemonik bilinç üretir.

Bu çoğulluk ve hegemonik çeşitlilik, onun ‘diasporik’ yani ‘bölünüp parçalanmış’ varlığını özetleyen hegemonyanın çokluk durumu ile birlikte anlamlıdır. Williams (1978: 8), hegemonyanın tekil olmadığını savunur ve sürekli yeniden üretilmeye muhtaç olduğunu, gözden geçirilmesi gerektiğini, yenilenme ve savunulma hatlarını kurmaya bağlılığını bildirir. Ateist olma halinin ateist tarafından ifade edilişi ile hegemonik olan tarafından ifade edilişi arasındaki fark da bir çoğulluğa işaret edebilir ya da ateist olanın kimlik tavrı, hegemonik olanın tavrına göre yeniden belirlenebilir. Nitekim madun Ateist kimliği tekilleşmesi mümkün olmayacak biçimde çoklu hegemonik ilişkilerle kurulan ve onları içeren bir oluş halidir.

Egemen kimlik rejiminin angajmanında, toplulukların müşterek toplumsal kodlamaları arasında olma ayrıcalığı taşıyan azınlıklar, sıradan bir yabancıdan çok daha fazlasını ifade etmektedir. Toplumla kurduğu ilişki, onulmaz bir mesafeli yakınlıkla açıklanabilen azınlıklar, bulundukları konumun gerilimini yatıştırmak için kültürlerini çoğu zaman heterotopik mevkilerde yaşatır. Bu durum, toplumsal genelin seyirlik ekranlarında gözlemlenen egemen kurguların hedefinden kaçma ve içerden bir yabancı olunduğunu hissettirmeme atılımını gerektirebilir.

1.4. Ateist Madunluğunun Geleneksel Medyatik Bağlamı

İletişim teknolojilerinde meydana gelen ilerlemenin bir uzvu olan medya, yüksek etki gücünün keşfedilmesiyle birlikte kısa sürede egemen bir üretim alanına dönüşmüştür. Bu bağlamda, eleştirel kuramcılar tarafından savlanan; medyanın güçlü çıkar gruplarının bir uzanımı olarak hegemonyanın yeniden üretilmesini ve denetim sisteminin korunmasını sağladığı (Shoemaker ve Reese, 2002: 127) yaklaşımı geniş kabul görür. Medya, ideolojik söylem (Van Dijk, 1999) ve durum tanımları/temsillerle (Hall, 1999a) ideolojik gerçekliği tesis eder. Hall’in ‘durum tanımı’ nosyonuyla ifade ettiği; ‘*şeyleri tanımlama ve anlamlandırma’* gücü, medyanın gerçekliği üretmesinde

önemli bir rol üstlenir. Hall'e göre (1999a: 88) medyanın durum tanımı yapma yeteneği, gerçekliğin doğrudan yansıtıldığı düşüncesini kuşkulu kılmıştır. Artık gerçeklik basitçe verilen bir olgular dizgesi değil, gerçekliğin belirli bir tarzda kurulmasıdır.

Hall (1997b: 24-25), ana akım paradigmanın optimist bakış açısını reddederek medyanın gerçekliği olduğu şekliyle ve basitçe yansıtan bir 'ayna' gibi davrandığı argümanına karşı durur. Çünkü medya, gerçekliği dolaylayan temsil kodlarıyla ve istençli çarpıtmalarla algısal bileşenlerin yeniden tasarlandığı bir kırık ayna olarak egemen/hegemonik anlamların hükmettiği bir eşitsizlik alanıdır. Hakikat, kendinden menkul bir enerjiye sahip değildir (Aytaç ve Demirkent, 2017); bu nedenle tanımsız, belirsiz ve düzensiz duran 'şey'ler medya tarafından bir hakikat olarak kitlesel anlamlarla yeniden tanımlanır ve sistemle uyumlu bir düzene sokulur.

Medya içeriklerinde kullanılan, sözceye dayalı dil dışındaki diğer tüm göstergeler de hakkında konuşulan 'gerçekliğin' yeniden üretiminde önemli bir rol üstlenir. Çünkü içerikteki anlam ve gerçeklik bağı göstergelerle kurulur. Voloşinov'un da işaret ettiği gibi bir gösterge basitçe asıl gerçekliğin parçası olarak var olamaz; başka bir gerçekliği yansıtırken asıl gerçekliği kırar ve çarpıtır. Bu yanıyla her gösterge hegemonik bir anlam taşır (Hall 1999b: 218). Temsilde yer alan mekânlar, aktörlerin fiziki görünümü, jest ve mimikleri, kıyafetleri, kullandıkları araç ve gereçler v.b. tüm göstergeler gerçekliğin yeniden üretimini sağlayan kurgusal dil kodlarını içerir. Bu nedenle bir azınlık figürün (canlı ya da cansız), egemen dilin konuşulduğu temsillerdeki suskunluğu bile, izleyiciye aktardığı anlam itibariyle güçlü bir konuşmaya eşdeğerdir.

Hall'e göre temsil (2017: 24-25), bir şeyi "*tanımlamak ya da tarif etmek, betimlemek, resmetmek ya da hayal gücü yoluyla onu zihinde canlandırmaktır*" ya da "*aynı zamanda simgelemek, kastetmek, örnek oluşturmak, yerini tutmak anlamına da gelir*". Temsili anlamlandıran bu yaklaşım, gerçekliğin pek insanca bir durum ve algı olduğunu gösterir. Modern gelenekte, gerçekliğin insanın dışında ve olgular dünyasında aranma hali, Platoncu ya da Hegelci bir fenomenolojiye geri döner. Gerçek, olgusal/nesnel varoluşun durumsallığı ile insanın algısal üretimlerinin ve tahayyüllerinin bir keşişimi ve etkileşimidir. Zihinde canlandırılan gerçeklik,

Platon’un mağara duvarındaki gölge temsilleriyle bağdaşır ve ekranlar bir duvar olma niteliği taşır.

Hall (2017: 25), görüngüsel aldatmacaların sembolik ve nesnel taraflarını birlikte düşünür. Ona göre iki tür temsil sistemi üzerine konuşulabilir. Öncelikle her türlü nesne, insani olay ya da yer, bireyin kafasının içinde taşıdığı bir dizi kavram ya da zihinsel temsille ilişkilendirilir. Bu ilk sistemde, iç ve dış dünya, bireyin şeyleri anlamlandırmasına imkan sağlayan ve düşüncelere/kanaatlere şekil veren kavramlar ve görseller sistemine içkindir. İkinci sistemde ise daha karmaşık bir versiyon söz konusudur. Algılanan şeyler için kavramlar oluşturmak oldukça kolaydır, ancak basit bir şekilde görülmeyen, hissedilmeyen, gidilmeyen ya da dokunulmayan belirsiz ve soyut şeyler için de kavramlar oluşturan bir temsil sistemi vardır.

Hall’in geliştirdiği süreç sistematiğine göre, doğrusal bir akışın aksine sürekli etkileşen ve döngüsel bir akış prensibi vardır. Temsil edilen kültürel kimlikler (Hall, 1989; 1990) medyada üretilir, tüketilir ve sürekli yeniden düzenlenir. Bu düzenlemenin yeniden bir temsil olarak sunulması, meselenin kökensiz bir gerçekliğe iliştirildiğini açıkça gösterir. Süreç içerisinde görülen Ateist kimliği güncel yönelimler ve temsil konjonktürü esas alınarak sürekli değişebilir. Üstelik bu değişimin içerdiği gösteriş çelişkisi pek fazla sorgulanmaz.

Ateist olanın kültürel kimliği, geleneklerden beslenen ve tarihselliğini koruyan kodlar aracılığıyla kurulur. Oysa ona tahsis edilmiş medyanın medyanın tarihseli henüz yoktur ve kurulmaktadır. Ateist kimlik gerçekliği, diğer tüm post-modern gerçekliklerde olduğu gibi günlük düşünülür ve sürekli tüketilir. Hall’e göre (2017: 330), ötekiliği referans alan ilişkisel temsillerde keskinliğin aksine oldukça belirsiz ve esnek formlar vardır. Kimlikler arası farklılıklar olarak sunulan fantastik mantık, bilgiye dayalı bir iktidar kurulumunun ürünüdür. Bilginin fantazmalarından doğan temsili etkinlikte yeniden tanımlanan kimlikler ve kimlikler arası ilişki, iletişimin rasyonelliğine karşı özgün mitleri ile hakikatin etki alanında biriken temsili olaylarda kendini birçok kez kurgular. Bu nedenle ‘öteki’ temsillerinde kalıp yargılar, tiplemeler ve klişe görünümlere yer verilir (Hall, 2017: 340).

Hall (2017: 303-307), başkalarının/öteki olanın temsil sürecindeki etkinliğini, anlam odaklı dört bakış açısıyla irdeler. Bu bakış açılarının ilki dilbilimci perspektiften yaklaşarak, farkın anlam için temelde önemli olduğu ve onsuz anlamın var olamayacağını savunur. İkinci bakış açısı da dile dayanarak, farka ihtiyacımız olduğunu çünkü anlamın ancak 'başkasıyla' kurulacak bir diyalog aracılığıyla inşa edilebileceğini öne sürer. Üçüncü bakış açısı antropolojiktir ve kültürün, şeyleri bir sınıflandırma sistemi içerisinde farklı konumlara yerleştirerek onlara anlam dağıtmasına bağılı olduğunu salık verir. Dördüncü bakış açısı ise psikanalitiktir ve başkası'nın ben'in inşasında özneler olarak bizim için de cinsel kimliğin oluşumu için temel önem arz ettiği görüşünü referans alır. Bu dört bakış açısının temsiliyet döngüsündeki toplamı; hegemonik kimlik tasarılarının kendini var edeceği farklılıklar olarak patolojik ve madun kimliklere ihtiyaç hissettiğidir. Geleneksel medyatik Ateist temsilleri, Türkiye'deki hegemonik kimliklerin kurulmasına aracılık eden, edilgen ve ötekileştirici tutuma maruz bırakılan faaliyetler olarak değerlendirmeye açıktır.

Örtük bir biçimde sanal ilişkilere sızdırılan ve temel anlama çökelen ideolojik kodlamalar, tüketim toplumunun karakteristiğini oluşturan yaşam pratikleri aracılığıyla organik bir yaşamsal aktiviteye dönüşebilir. Ziyadesiyle küçültücü çağrışımlar içeren öteki ya da madun imge, bir fetişin belirmesi ve fantezilerin yakıştırıldığı klişe tiplerin ortaya çıkmasına neden olur (Hall, 2017: 340). Etno-sentrik ve seçkinci bu bakış açısı, egemen olanın kurumlanma pratiğinin ve kendine ait konumu ötekinin yoksunluğu üzerinden bina etmesinin de somut karşılığıdır. Hall ve arkadaşlarının (1978: 339), haberin kültürel kimliklerin üretimine ilişkin kullanımını ele aldıkları makalelerinde, bazı kimlik kategorilerinin bilinçli olarak olumsuz kodlarla tanımlandıklarını saptamaları tesadüf değildir.

Hegemonik/seçkin kimliklerin ve azınlıkların hukuki ve pratik temsillerinin yanında, medyatik temsillerinin de benzer bir istikamette kurulmakta olduğu gözlenebilir. Nihayetinde kimlikler medya formatı içerisinde genel olarak egemen bakış açısına göre temsil ve inşa edilirr. Egemen tanımlara uygun 'seçkin' kimlikler medyada her zaman gücü, iktidarı, parayı, zenginliği, iyiliği, prestiji ve doğruluğu içeren imtiyazlı bir konumla sunulmaktayken, medyatik alanın tamamına yakını seçkinlere ayrılmaktadır (Karaduman 2007: 51-52). Egemen bakışın seçkin kimlikleri,

toplumu sevk ve idare etme noktasında, bireylerin sahip olmayı arzu etmesi yeğlenen kimliklerdir. Telaffuzunun dahi gerilim yaratabildiği 'öteki' kimlikler ise, küçük bir alan ayrılarak ya da üçüncü sayfalarda, genel itibariyle olumsuz, kötü, ahlak dışı ve topluma aykırı olanla bağlantılı şekilde sunulur; en iyi ihtimalle ise görmezden gelinir (Ünür 2013: 260). İzleyiciler çoğu zaman gündelik hayatta hiçbir ilişki içinde olmadığı, rastlamadığı ya da olumsuz olarak tabir edilen edimlerine maruz kalmadığı halde, medya tarafından 'öteki' olarak sunulan kimlikleri 'yakından' tanır ve kendisinden beklenen tavırları sergiler. Gerçeklik bağlamında medya temsillerinin aksi tecrübeler yaşansa bile, hâkim öteki algısının değişmesi zorluk içerir. Ateist kimliğin yaygın geleneksel medya temsillerine bakıldığında (Ollerenshaw 2018; Hirvonen, 2011; Özmen ve Keskin, 2018, Cimino ve Smith, 2014), madun olmanın durumsallığını içeren ve olumsallık gösterenlerinin karşıt anlamı olarak sınırları belirlenen bir ilişki deneyimi gözlenir. Bu deneyim, işlevsel katkıları ve yanlı kurgulanışı nedeniyle hegemonik kimliklerlin markajında korunur, tüketilir, talep edilir ve daha önemlisi arz edilir.

İKİNCİ BÖLÜM

HEGEMONİK MADUN SUSKUNLUĞUNUN SAYISAL DÖNÜŞÜMÜ: 'YENİ ATEİST' HAREKETİNİN İLETİŞİMSEL EYLEMLİLİĞİ

Medyatik gerçekliği okumak, gerçeklikle kurulan algısal ilişkilere felsefi ve tarihsel bir gözle bakmayı gerektirir. Medyatik iletişimsel eylemliliğin imal ettiği gerçekliğin alımlanışı, somut ve soyut birlikteliğinden kaynaklanan çatışma ya da uzlaşmaların ortaklaşa inşasındaki bir bilincin, 'yansımayı' ve 'yansıtmayı' esas alan içgörü ya da dışavurum hareketleri ile birlikte anlamlıdır. Gerçekliği simgesel olarak kurma eylemleri, insanlık tarihinin kendisi kadar eski bir uğraşı olarak, medyatik gerçeğin farklı fraksiyonlardaki salt fenomenleri ile temas halinde bulunan izleyici/dinleyici insanın, tikel varlığının ve özceliğinin dışında kalan toplumsal ve evrensel alanı anlamlı kılma ya da yeniden anlamlandırma pratiklerinin itkilerinden biridir.

Buraya kadar simgesel evrenselle/yaşam dünyasıyla ilişkisi bağlamında dâhil olduğu ya da olamadığı hikâyelerdeki işlevleri bakımından tartışılan madun Ateist kimliği, bu bölüm itibariyle 'yenileşmiş', 'başkalaşmış' ve 'özselleşmesini' kurmaya niyetli üst-biçimsel bir kolektif ilişki olarak ele alınacaktır. Çünkü 'Yeni Ateist' kimliği, sistemsel açıdan ileri daemonik formu nedeniyle tam manasıyla bir antagonistik özne olarak çağrılmanın hakkını verir. Žižek'e göre (2011b: 256), dışlanmışlar/hariciler, evrensel kamusal alanlarının kaybını telafi edebilmek için belli bir yeni kimliğe yönelir ve diasporik/dağıtık haldeki varlıklarını bu kimlikte birleştirir. Dışlanmışlar, madun olmayı reddetmekle bir kez daha ve daha hakiki olarak dışlandığı hegemonik evrenselin dışında, özselleştirdiği yeni evrenselini kurmakla kalmaz; aynı zamanda karşı-hegemonik baskı uygulayarak tarihsel savaşımı şiddetlendirir. Madun kimliğinin 'apaçıklığına' yabancılaşmakla açığa çıkan bu metamorfik hareket, sistemin diyalektiğindeki Antagonistik karakterle yakın ilişkilidir (Žižek, 2011c: 16). Hegemonik evrenselin ortak duyusal semboller üreten simgesel yerleriyle iç içe olan ancak kendini 'başka katmanlardaki yok-yerlerde' ya da 'başka-

yerlerde/heterotopyalarda' kuran karşı-hegemonik evrensel, otantik varlığından ziyade sayısal varlığıyla hissedilir. Hegemonik evrensel birleşmelere, müştereğe ve uzlaşılmış hakikatlere sadakati olmayan bu yeniden yapılanma/öz-örgütlenme hali (Laclau, 2009; Butler, 2009a), 'telafi' ile 'olumsallığı' hemzeminde dengeleyen simgesel öz-yasalarını da üretir.

'Evrenselin' bir anlatısı olan tarihi kuran medeniyetlerin ve imparatorlukların yaşamasında 'iletişime' ihtiyaç duyulduğu gibi (Innis, 2007), ağ toplumunun öz yeterliklerini ve kurucu ilişkilerini dinamik tutmasında 'iletişimin gücünden' (Castells, 2016b) bahsedilebilir. Geleneksel entelektüel avangardından farklı olarak 'konuşmakta' karar kılan ve antagonistik bir özne biçiminde hegemonik olanın karşısına dikilerek ona 'söz edimsel' bir karşı-güçle meydan okumayı 'sayısal karargâhlı' bir hareket olarak öz-örgütleyen Yeni Ateist kimliğinin inşacıları, iletişimsel eylemliliğin alanına başkalaşmış ve sayısallaşmış bir suretle müdahil olur. Yeni Ateist kimliğin kurucu öznelerinin geleneksel hafızadaki mistifikasyona ofansif direnç göstermek adına giriştikleri sosyal medya tabanlı iletişimsel ve sosyo-linguistik eylem tipolojileri, birçok kuramsal önerme arasında ağlar oluşturmanın ve göndermeleri birbirleri içerisinde ya da birbirlerine karşın anlamlandırmanın gerekçelerini üretir. Yeni Ateist kimliği, madun olmanın sonuç evresinde kişilerin içrek davranışlarla haberleştiği suskunluğun simgeselleri yerine, diğerkâmlığın söze aktarıldığı/dillendirildiği (Heidegger, 2011: 162-169) bir kolektifin pratik kimlik dökümlerinde kendini yeniden ve 'sesli' olarak ifade edebilir.

Yeni Ateist kimlik hareketinin özneliği ve özneler-arası oluşu gibi 'öz' merkezli yeniliği, sayısallığı gereğince 'alışılmadık' olanı işaretlese de 'yansımalarına/imajlarına' göre simgeselini üretme zorunluluğunun 'katılımlı ekranlara' içkin bir bağlamsallığı vardır. Bu bağlamsallığı, bireyi görgül semboliklerin bir örgeni olarak ilişkisel düşünen Bourdieu'nun (2004), '*refleksif (düşünümsel) sosyolojisi*', fenomenolojik olmanın yanı sıra yapısaldır. Özdüşünümselliği referans alan bu bilimselliğin, meta-toplumsal imgelerin açık seçik görülemediği bireysel katmanlarda simgeselleştirilmesi sürecini aydınlatmakta etkisi yüksektir. Çünkü birey, toplumsal yapının yansıtıcısıdır, onu içerir ve onun tarafından içerilir. Yapısal bir örgen olarak bireyin düşünümselliği penceresinden düşünmek, sosyolojik

gözün/bakışın sosyolojisini yapma fasılına geçişin temel bir uğrağıdır (Wacquant, 1989: 32). Bu bakımdan bir birey ile toplum arasındaki yansıtıcılık, sosyolojik bir temsil alanı sayılan ekran ile birey ve ekran ile toplum arasında da karşılıklı sürdürülen refleksif bir ilişkidir. '*Beyin ekran'* önermesi de (Baker, 2017) dolaysal olarak bu ilişkinin kendisiyle ilişkili haldedir.

Araştırmanın girizgâhında ifade edildiği haliyle bir '*Dev Aynası'* olarak hegemonik kimlik kurumlanmalarına araçsal bağlam oluşturan konvansiyonel medya, Yeni Ateist kimliğinin '*kendinden menkul'* yansımalarını içermesi beklenmeyendir. Yeni Ateist kimlik hareketinin Türkiye'deki özneleşmesinin 'emekleme' döneminin bağlamını veren sosyal medya ise, madunlar için 'taklitçi/yansıtmacı' (Yetişkin, 2010: 19) bir 'yaratıcı' eylem alanı olarak özneliğin inşasına katkıları bakımından bir başka ayna metaforuyla irdelenebilir. Lacan'ın (2011) Baldwin'den ilhamla erken çocukluk dönemindeki 'benlik/kimlik' keşfini açıklamakta kullandığı '*ayna evresi*', Yeni Ateist kimliğin sosyal medyatik bağlamının anlaşılmasına yardımcı olabilir. Özneliğin müphemliğini ve ikircikli semptomlarını (sinthome) yanılgılı durumlar olarak düşünen Lacan, benliğe dayalı farkındasızlık yanılgısının, *ayna evresi* ile birlikte farkındalık yanılgısıyla yer değiştirmeye başladığını savunur. Madun bilincinin oluşturduğu 'farkındasızlık' yanılgısına benzeyen bu durum, madunluğunun fark edilişi itibariyle beliren farkındalığın, yeni bir tip yanılsamalı/imaja dayalı sınıf pozisyonu olabilme ihtimali nedeniyle yanılgısıyla birlikte vardır. Çünkü Yeni Ateist kimliğini sosyal medyadaki sayısal bir hareketle -elbette, Yeni Ateist kimliğinin yegâne ve vazgeçilmez ifade alanı sosyal medya değildir- kurgulamanın (sembolize etmenin) özgürleşimci gerçekliği de sömürgeleşmiş evrenselin bilinçli yanılgısı olabilir. Lacan'a göre gerçeklik; kendinde şey değildir. Her zaman simgeselleştirilmiş/sembolize edilerek kurgulanmış, sembolik mekanizmalar ve yapılar (dil) tarafından kurgulanmıştır (Žižek, 2011c: 39). Bu yönüyle de Yeni Ateist kimlik hareketinin 'özgürlük' sayıtları, emek ilişkileri ekseninde yeniden üretilen madunluğun farklı bir sureti olarak yanılgı biçiminde düşünülebilir.

Fuchs (2008: 95), Uluslarüstü enformasyonel ağ kapitalizminin, bilginin üretimini tecimsel bir formda ele aldığını ifade etmektedir. Bilgi ve bilgiyi üreten kaynak olarak çevrimiçi birey, pazarlanabilir bir metadır. Ağlar yoluyla bireyleri

birbirine bağlama fikri, özgürlükçü bir adım ya da birleşmeden daha çok, kapitalist bir birikim rejimi ve emek ayrışmasıdır. Bu nedenle network girişimleri Fuchs'un ifadesiyle (2008: 116-126), ideolojik bir eylemdir. Kapitalist ideoloji, ağ içerisinde rekabet ve fayda için çabalayan tüm özneleri üretim bantlarına dahil ederken açık erişim kaynakları ve enformasyonel hediye ekonomileri, bedava emek üzerinde yükselir. Sosyal medya şirketlerinin ticari yöndeşme ve monopol olma arzuları, enformasyonel emek üretimini tek merkezde toplama hedefi ile ilintilidir. Nihayetinde, enformasyon emeği, enformasyon toplumunda en fazla tecimsel değer taşıyan metalardan biridir ve Yeni Ateist hareketinin birikimi olan kolektif emek, tecimsel değerinden bağımsız düşünülemez.

Lacan'ın (2011: 143-145) farkındalık yanılgısı olarak tanımlamayı uygun bulduğu *ayna evresi*, aynaya yansıyan '*nesne-ben*' imgeseli üzerinden asıl olan eyleyici '*özne-beni*' simgesel olarak (dil ile) ayırt etmeye ve tanımaya yarıyorsa, sosyal medyadaki '*mimetik*' kimlik temsilinin de Yeni Ateist kimliğini bir '*ideal özne-ben'* olarak kurmaya yaradığı fikrinin üzerine gidilebilir. Ancak burada esas önemli benzeşim aksı, sosyal medya evrenselinin diğer tüm imajları ile ilişkili biçimde yaratılmak istenen '*ideal özne-beni'* gösteren '*imago*'nun (Lacan, 2011: 148) kendisidir. *İmago*, sürekli dış dünyayı gözlemleyen çocuğun, aynada kendisini dış dünyanın bir parçası olarak gördüğü ve kendini de içeren bütünlüklü görüntü olarak ifade edilebilir. Bir imajdan çok daha fazlası olarak eyleyicinin kendisini gösteren *imago*, Yeni Ateist kimliği kurucularının öz-simgeselleriyle (dil) kurguladıkları sosyal medyadaki/aynadaki yansımalarıyla ilişkilidir ve 'benliklerini denetleyebilmelerini' kolaylaştırır. Böylece, Yeni Ateist kimliği, Mead'in saptadığı gibi eyleyici/yapıcı *öznel-ben (I)* ve diğerlerinin gözünden yansımaya dayalı işlevselliği içeren *toplumsal ben (me)* (Özdemir, 2010: 22) arasındaki sembolik ilişkiler seti olarak yeniden düzenlenebilir. Böylece refleksif/düşünümsel ben, yani aynadaki ben ile psişik olduğu kadar yapısal bir ilişki de kurulur. Bireyi, yapıyı kuranlardan biri ya da birileri olarak onu en iyi yansıtan bir yapı örgenidir. Öze bakarak ve kendini bilerek, sistemin ve sistem içindeki 'farkın' yapısal olarak üretimini anlayabilir (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 85-88).

Yeni Ateist kimliğin özünde ne olduğu ve nereden geldiğine ilişkin tarihsel bağlamın kritiği, Ateist olma halinin yansıtıldığı aseptik sayısal davranış setleri örnekleminde daha iyi anlaşılabilir. Çünkü Yeni Ateistlerin kimlik restorasyonu için seçtikleri sosyal medyatik örgütlenme yolu, mücadeleci deneyimin eksenini dil dışı yöntemlerden 'iletişimsel' safhaya doğru kaydırır ve yönseme yerine harekete geçmeyi anlamlandırır. Kimlik söz konusu olduğunda, hegemonik ile madun arasındaki mücadelede baskıya, zora ya da ideolojik iknaya dayalı birçok metot üzerine konuşmak mümkünken, iletişimin rasyonelleştirilmesini ve biçimsel pragmatik çatışmaların arıtılmış iletişimsel eylem tabanında uzlaştırılmasını konuşmak; yeni bir aktivist kimlik hareketinin belirlenimci gücüne yüklü miktarda atıf barındırır.

Kimlikler arası çarpışmalarda cereyan eden şiddetin ve gerilimin sembolik ünlemlerini göreli eşit kondisyonların üretildiği bir cephe hattına çeken sayısal Yeni Ateist hareketleri (Murti, 2013; From, 2016; Cimino ve Smith, 2011; Lundmark ve LeDrew, 2019; Smith ve Cimino, 2012; Zuckerman, 2009; Silver, 2013; Abdel-Fadil, 2019; Özmen ve Keskin, 2018; Keskin ve Uzun, 2018), özgürleşimci, modern ve rasyonel sosyal medya deneyimi çerçevesinde '*katı olan gelenekseli buharlaştırma*' (Berman, 2013: 29) eğilimlerini güçler birliğiyle pratikleştirir. Bilhassa post-modern niteliğiyle imajlar ve onların ilintili olduğu imgeler tarafından kuşatılan ve sayısal özdeşleyim hislerinin idaresinde akan kimlik kodları, esnek ve birbiri içinde gezinen mobilize karakterleri sayesinde sosyal sermayenin dönüşümünü gerçekleştirir. Bourdieu ve Wacquant (1992: 119), sosyal sermayeyi, karşılıklı tanışma ve tanınma konularında az ya da çok kurumsallaşmış ilişkiler içeren, kalıcı bir ağa sahip olarak bireyin ya da bir gurubun kimlik bakiyesinde biriken gerçek ya da sanal kaynakların toplamı olarak görür. Çevrimiçi gezginler olarak Yeni Ateist kimliklilerin de dahil olduğu azınlık grupların sanal kaynakları, tarihte hiç rast gelinmediği kadar trend ivmesi izlemektedir. Nitekim We Are Social (2019: 48) platformunun kimlik krizlerini konu edinen *İleriyi Düşünmek/Thinking Forward* isimli raporunda, azınlıklardan oluşan marjinal kimlik gruplarının tarihte hiç olmadığı kadar nüfuz elde etmelerinin çevrimiçi bağlamlarına yer verilirken kullanılan bir ifade, mevcut küresel durumu özetlemekte yeterlidir: "*Onları görmezden gelmek, kültürü görmezden gelmektir".*

2.1. Yeni Ateist Kimlik Hareketinin Sosyo-Sayısal Prensipleri

Yeni medyanın prensiplerini kategorize eden Manovich (2001: 27), sayısal temsil (numerical representation) tanımladığı matematiksel modellemenin her türden sayısal ilişkiyi yeniden tanımlamanın kültürel arayüzlerini oluşturduğunu ifade eder. Sayısal yaşam dünyasında alternatif bir evrenseli kurmanın öncelikli prensibi olan sayısal temsil, matematiksel bir tanımla kodifiye edilen varlıkların, özlerini gösteren ancak öz olmayan bir simgesele dönüşmeleri olayıdır. Hegemonik özleştirmenin katışıksız kodlarına aykırı olarak esnek ve sonsuz surette çeşitlenebilen kodlarla çoğalan sayısal temsiller, *insan-bilgisayar etkileşiminin* (Human-Computer Interaction- HCI) bir evresi ya da biçimseli oldukları için '*kontrole/denetime'* karşı temsili varoluşu (Mnovich, 2001: 88) mümkün hale getirirler. Sosyal medyayı bir 'karşı-oluş' hareketinin evrenseli haline getirmek için 'harekete geçen' Yeni Ateist kimlikliler, sosyo-sayısal prensipleri direniş koşulları olarak örgütleyerek öz-varlıklarını daha fazla sayısallaştırmaya yatkındır. Çünkü heterodoks bir varoluşun kurgusu, sayısal temsildeki başarıyla ölçümlenebilir. Böylece sayısal olarak örgütlenmiş bir kimlik eylemliliği, sosyo-sayısal koşulların gücünü de arkasına alan bir takım prensiplerle omurgasını kurar.

Tazyikli bir agresifliğin çeşitli fazlarında gerçekleşen Ateist tanınmasının, Yeni Ateist iletişimsel eylemliliğinden kaynaklanan 'suçlanmaya' karşı kendini 'aklamak' üzerine kurguladığı bir öz-jenerik çalışması her zaman tetiktedir. Çünkü Ateist kimliği, her türden madunluk gibi anlatısal ithamlarla tanımlı hale gelir ve itham edildiği ilişkileri aklamakla yükümlendirilebilir. 'Örgütlü' Ateist söylem üreteçleri ve 'popüler' olan diğerleri, Ateizm hakkındaki 'galat-ı meşhurlar' olduğunu iddia ettikleri hegemonik stereotipler ve yakıştırmaların yerine kendi cevaplarını deklare etmeyi ödevleştirmeye yatkındır. American Humanist Association isimli tanınmış dernek, '*insanlığa giden yol'* tarifinde Ateizm hakkındaki bazı hususlara ilişkin öz-bakışla kendi tashihini yapmıştır. Bu tashihe göre; Ateistler dinleri yıkmayı amaçlamaz. Tanrıya kızgın değildirler. Protestocu kişilikleri yoktur. Çoğu Ateist başkalarını kendi yollarına çevirmek için çabalamaz. Ateistler stereotipleştirilmemelidir (American Humanist Association, 2016: 5-6). Bu deklarasyon, yargısız ya da deneysiz bir içselleştirme, hatta daha fazlası olarak bir öz-

kimlik muhayyilesinin dışsallaştırması değildir. Bir hesap verme, yanıtlama, sorgulanmaya karşı kendini açıklama gayretidir. Öyle olduğunu söyleyenlere, öyle olmadığını söyleme işidir. Bu, kim olduğundan çok, kim olmadığı üzerinden kurgulanmış semantikle Ateist varlığını hegemonik olana koşullandırma ve ona borçlu kalmayla sonuçlanabilir. Ayrıca bu deklarasyon, hitap ettiği çoğul ve hegemonik kitleye karşı bir savunu olmanın yanı sıra, Yeni Ateist kimliğinin tutarsız bulunan ve olumsuz bir imaj olarak yankılanan diyalojik sivriliklerini ört bas etmeye yönelik bir 'dışlayıcı' girişimdir. Metin, klasik Ateist kimliğinin ofansif olmadığının ve antagonist bir madun özne olarak şeytanlaştırılmasındaki yersizliğin vurgusunu içerirken, gizli olarak Yeni Ateist kimlik hareketinin bir parçası olmadıkları mesajını taşır.

Kökensel bağlamının da tam olarak içselleştirmediği Yeni Ateist hareketi hakkındaki bilimsel ya da popüler nitelikli metinlerin neredeyse tamamında, tanımlayıcı parafların girizgâhında '*hareketin dört atlısından'* söz edilerek anlatıma başlanır. Çünkü kabul gören yaygın görüş, Dawkins'in (2006) *Tanrı Yanılgısı (The God Delusion)*, Dennett'in (2006) *Büyüyü Kırmak: Doğal Bir Olgu Olarak Din (Breaking the Spell: Religious as a Natural Phonemenon)*, Harris'in (2004) *İnancın Sonu: Din, Terör ve Aklın Geleceği (The End of Faith: Religion, Terror and The Future of Reason)* ve Hitchens'in (2007) *Tanrı Büyük Değildir: Din Her Şeyi Nasıl Zehirler? (God is no Great. How Religion Poisons Everythings?)* eserleri ile teoriği kurulan bir pratiğe atıfta bulunur. '*Dört Atlı*'nın Realite programlarda, belgesellerde ve çeşitli seminerlerde popülerleşen kanaat önderliği ve organik entelektüellik vasıflarından beslenen hareket, Carl Sagan ve Neil deGrasse Tyson gibi popüler bilim anlatıcılarının itici gücünü de ardına alır. Klasik Ateist kimliğinin dışına çıkarak daha güçlü bir dönüşü simgeleyen Yeni Ateist kimliği, rızayı/kabulü üreten olmak yerine, karşı- rızayı/kabulü talep eden popüler bir 'düşman' imge olmayı her geçen gün büyüyerek sürdürmektedir. Bir hareketin kendini 'yoldayken tanımlama' biçimi olan enformel ve örgütsüz Yeni Ateist kimliği (Pigliucci, 2013), klasik Ateizmin 'kendinden menkul', 'kendine dönük' ve 'kendi çapındaki' felsefi rasyonellik iddialarının kesin sınırlarına zıt olarak kendini sınırsız, yaygın ve Teist kimliği hedef alan 'aktif' bir kitle hareketine dönüştürme yolunda dizayn eder. Nitekim Dawkins (2004: 161'den akt. Kettel, 2013: 65), 9/11 saldırıları sonrasında harekete çağrısını şu

ifadeyle yapar: "*Dinin tehlikeli kolektif yanılsaması konusundaki nefretimizi yıllardır kibarlıkla gizleyenlerimizin ayağa kalkması ve konuşması gerekiyor. Çok saygılı olmayı bir kenara bırakın!*". Ateist kimliğin Teist kontrol karşısındaki müzmin/kronik savunma pozisyonu, Yeni Ateist hareket tarafından 'ofansif', 'kısasa kısas mantalitesindeki' ve 'devrimci/karşıyı yıkmayı hedefleyen' bir kolektifin 'iletişimsel mitleri' (Nathan, 2018) tarafından dönüştürülür. Üstelik bu mitler yalnızca '*hareketin dört atlısı*' ya da diğer '*organik entelektüeller'* katkısının değil, hareketin içindeki tüm katılımcıların ve onların karşıtlarının kolektif katkılarının külliyatı olarak tarihin bilinç evresindeki bir mücadelenin hafızası olarak kayıtlanır. Sonuçta dinler hakkında konuşanlar yalnızca dindarlar ya da dini önderler olmadığı gibi, Yeni Ateizm hakkında konuşan da yalnızca Ateistler ya da onların kanaat önderleri değildir.

Yeni Ateizmin dinler ve onların müntesiplerine ilişkin eleştirel ve yıkıcı argümanları arasında bir sınıflamaya gidildiğinde, dört temel argümantasyonun işlevi öne çıkar. Bu argümantasyon; (1) Tanrının muhtemelen olmadığına, (2) Yeni Ateizmin ileri derecede bilimsel olduğuna (böylece ona güvenilmesi gerektiğine), (3) köktenci dinler kadar ılımlı dinlerin de tehlike içerdiklerine ve (4) kutsal kitapların ahlaki yönden epeyce tartışmalı olduklarına dayanan bir kavrayış tarafından çevrelenir (McAnulla, 2012: 88-89). Tanrının yokluğu kabulünün bir sonraki evrelerde dinler özelindeki dışlayıcı tavra dönüşmesi, Yeni Ateizm argümanının ön saflarında öze ilişkin bir felsefenin konumlanmadığını gösterir. Bu sınıflamaya göre, Yeni Ateistler kendileri hakkında konuşmak istediklerinde, kendilerinden önce bir başkası olan 'dinler ve onların müntesipleri' hakkında konuşmayı tercih ederler. Çünkü yukarıdaki argümantasyonlar arasında Yeni Ateizmin bizatihi kendisi hakkında tek bir madde varken, geriye kalanlar ise 'öteki' olan hakkındadır.

Yeni Ateizm hareketinin ortaya çıkış nedenlerini ve itkilerini araştıran Kettel (2013), sekülerleşme savının uzun süreli bir etki olarak özelleştirilemeyeceğini öne sürer ve daha sıkı özelleştirilmiş dört nedeni birbirleriyle ilişkili biçimde maddeleştirir. Ona göre (2013: 65), 9/11 saldırıları çok daha acil ve içgüdüsel bir sebeptir. Çünkü bu saldırı sonrasında kemikleşen İslamofobi, İslam özelinde tüm dinlere karşı potansiyelde ya da sinik halde bekleyen güçleri harekete geçirmiş, tolerans ortamı yaratmıştır. Ana gelişmeleri destekleyen bu nedensel itkiler, hareketin merkez üssü ya

da menşei sayılan Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık özelinde birkaç temel değişkenle damıtılabilir. Buna göre, dinin yanı sıra dini inançlıların da tehlikeli görülmeleri, kitle iletişimindeki dönüşümler, bilimin önde gelen sosyal otoritesi etrafında toplanan kültürel güçler ve son olarak da kimlik politikalarının öne çıkması nedenleri, Yeni Ateizm hareketinin doğuşunu hazırlayan gerekçelerle ilişkilendirilebilir. Çünkü Yeni Ateizm aynı zamanda kendi kamularınca icra edilen bir '*tanınma politikasının'* (Laughlin, 2016) parçası olarak da vardır.

Türkiye gibi geleneksel değerlerin modernite türevleri ile gerilim halinde olduğu toplumsal formasyonlarda, azınlıklarla kurulan ilişkilerin zamanda epey gerilere giden deneyim stoklarından izler taşıması kaçınılmazıdır. Ancak araştırmaların işaret ettiği sonuç (Ross, 2000; Castells, 2000; Harindranath, 2000); dijital çağda tırmanışa geçen çok kültürlülük, küresel enformasyon akışı, mevkisizleşme ve yakınsama gibi katalizörlerin, azınlıkların/madunların medyatik temsillerinin kimlik rejimini değiştiren kültürel kod üretimi ile birleşerek transformasyonu geniş alanlara yaydığıdır. Küresel yeni dini hareketler üzerine çalışan araştırmacılar (James, 2017; Kirman, 1999; Kirman2003), birbirleri karşısında dolaşıklı ağlar ören akışkan hareketlerin birçok yeni yorumun kendine taraftar toplamasını kolaylaştırmaktadır. Oysa Baker (2017: 326), hayranlığı besleyen taraftarlığın bir kimlik olarak tanımlanmasını sorunlu bulur. Çünkü taraftar hem bireydir, hem de değildir. Çoğu zaman bağlarının gevşekliği nedeniyle tekinsizdir. Kalabalık olgusundan destek bulduğu anda ise bir canavara dönüşebilir.

Yeni Atezmin bir kimlik hareketi olarak ortaya çıkmasının, Amerika Birleşik Devletleri ve Birleşik Krallık'ın kimlik rejimiyle ilgili seçkinci geleneklerinin ve politikalarının etkileri vardır. Irkçı söylemlere ve kadın madunluğuna karşı feminist bir duruş sergileyen Yeni Ateist hareketi, Amerika Birleşik Devletlerinde *WASP* (White/Beyaz, Anglo-Sakson, Protestant/Ptorestan) olarak formülleştirilen etno-dinsel '*Beyaz*' hegemonyasına (Kaufmann, 2006) yönelik bir başkaldırı olarak da ele alınmalıdır. Dabashi (2019), Yeni Ateizmin dirilişini, Birleşik Amerika'daki '*Beyaz*' hegemonyasına bağlar ve direnişin etno-dinsel temelli bir hareket yarattığını savunur. Ayrıca, Yeni Ateizmin zemin bilgisindeki İslamofobinin bir uzvu olarak Türkiye'de cereyan etmekte olan Yeni Ateist kimliği ve İslam ilişkisi de etno-dinsel göndermeler

içerir. Çünkü Dawkins başta olmak üzere birçok Yeni Ateist, ırkçı ve İslamofobik söylemlerde bulunmakla eleştirilir (Dorman, 2019: 482). Yeni Ateizm, İslam'la olan ilişkisini 'terör nitelemelerine', 'IŞİD'e', 'feminizme' (Emilson, 2012) ve daha birçok olaya ya da sanrılara dayanan bir problematikle kurarken, ahlaki olarak belirlediği bir takım sorunsalı, rasyonelliği tartışmaya açık analojilere başvurarak İslami pratiğe atfeder. Ancak bir argüman olarak sözcelemi gerçekleşen bu atfedişler belirli bir kitlenin kanaatlerini yönlendirmekte başarılı sayılacak seviyeye erişmiştir. Bugün İslam dünyasının/evrenselinin merkezi etnik unsurları arasında yer alan Araplar arasında gerçekleşen Twitter incelemeleri, dini konularla biriken *hashtag* tartışmalarında Ateist olanların Teist/Müslüman olanlardan çok daha fazla ve uzun konuştuklarını ortaya koyar (Hariri v.d. 2019). Bu tartışmalar üzerinden 'gündem belirleyen' Yeni Ateist hareketinin bireyleri, kitlelerin 'tercihlerini biçimlendirmek' üzere 'gücün dördüncü yüzü' (McAnulla, 2012: 93-95) olarak sosyal medyayı kullanırlar. Aşağıdaki sosyo-sayısal prensipler, Türkiye'de de benzer bir konuşmacı kişilikle kitlesel tercihlere etki eden (Göker ve Keskin, 2016; Özmen ve Keskin, 2018) Yeni Ateist hareketinin mizacını haritalamaktadır.

2.1.1. Egemen Suskunluğa Karşı İletişimsel Eylem

Çoğunluğu elinde bulunduranların lehine sürekli çarpıtılan ve yozlaşan özneler arası ilişkilerin kurmakta ya da yapmakta oldukları simbiyozun ancak iletişimsel eylemle restore edileceğini ve ideal uzlaşmanın tesisi için iletişimin rasyonelleştirilmesinin mutlak seçenek olduğu argümanlarını teorize eden Habermas (2019), 'İletişimsel Eylem' kuramında kitle iletişim altyapısını dolduran mistik ya da modernist mitlerin ve anlatıların iflas ettiğini vaaz eder. En temelde, bilginin üretildiği dilsel katmanlarda 'kolektifi' inşa edecek uzlaşımcı söz eylemlerin/söylemlerin sinerjisine ve hermenötik anlamların 'şeylerin' ve 'pozitivist' geleneğin yerini almasına ihtiyaç olduğu gerçeğini savlaştırır.

Söz eylemin rasyonelliği ve epistemolojik kaynaklarını işletmesi beklenen durum tanımları, dilin kurmakta olduğu hakikatler sisteminin söylemdeki irrasyonel yoğunluklar dolayısıyla özneler arasında dolaşan sonsuz semboliklere bağımlı anlam tarafından soğurulur. Hall'e göre (1980: 129), bir olayın gerçekliği, iletişimsel bir olay

olmadan evvel öyküleştirilmesiyle ilgilidir. Kimliğin; özellikle de Yeni Ateist kimliğinin iletişimsel yapı kodları söylencelere dayalı hikayeler aracılığıyla idare edilir. Ateist kimliğinin restorasyonu ve yenileşmesi için söz eylemsel bir hareketi gerçekleştirmek isteyenler bu nedenden ötürü kamusal dolaşımda olan hikayelerin yerine öz hikayelerini üretmek zorundadır. Nitekim sosyal medyada yapmakta olduklarının önemli bir kısmı mevzubahis hikayelerin üretimine ayrılır.

'İletişimsel Eylem' kuramı, "*araçsal aklın bir eleştirisi olarak*" (Benhabib, 2011: 143), amaçsal etkinlikten iletişimsel etkinliğe, araçsal akıldan iletişimsel akla geçişin, çoğulluğun ve sınıflar arası uzlaşmanın hemzemin hareket noktasıdır (Habermas, 2019: 673). Teleolojik bir biçem olan araçsal akıl, kurumsal yapıların belirlediği ortak iyi ve ortak aklı çekip çeviren 'ortak amaçlar' doğrultusunda sosyal bir ideali/ülküyü gerçekleştirmek üzere programlanmış kolektif bilinçler imal ederken, iletişimsel rasyonalitenin kendini kurabilmesine imkan bırakmaz. Frankurt ekolünün '*hermenötik/yorumsamacı'* yaklaşımları ile eleştirilen pozitivist ve görgül 'nicelikteki' araçsal aklı eleştirmeleri, büyük ve meta anlatılar tabanında tarihseli anlamlandıran empatik kitle hareketlerine de kuşkuyla bakmaya neden olur. Habermas'ın 'amaçsal etkinlik' olarak tarif ettiği (2019: 692) ve araçsal aklın markajındaki kurucu aksiyonlar bütünü, insanları akıldışı bir müştereğin ve amacın gerekçelerini pratiğe dökmeye çağırdığı için kusurludur.

Rasyonel bilgiyi/epistemeyi bir kenara bırakan ve kanaatler/doxa sistemiyle modellenen bir ideolojik erek için örgütlenen bilinçle hareket eden popüler kitle insanı, davranışlarını uslamlamada beklenen pragmayı ortaya koymakta zorlanabilir. Böyle bir etkinlik tipinde, amaçlar bilgisel akıl tarafından üretilmez, rasyonel değildir. Kolektif akıl, amaçlar tarafından örgütlenir ve bir araç olarak pragmatik biçime sokulur. Habermas tam olarak bu argümandan dolayı iletişimsel eylemin, anlamı kurgulayan semboller sistemini amaçsal etkinlikten kurtararak rasyonelleştirmeyi savunur. Mitlerden, kutsaldan ve modernitenin ileri profanlarından arındırılmış, sembolik etkileşimlerin çarpıklıkları dengelediği, temsil hakkının tüm tarafları kapsadığı bir uzlaşmayı ve ortak doğruyu yeniden inşa etme ve çıkarlar ortaklığı temelinde söylemsel manipülasyonu ortadan kaldıran, dilin anlaşmacı yönünü inşa

eden arıtılmış bir dizge ve söz eylem pratiği; iletişimsel eylemin özünde işleyen mantığı gösterir.

Habermas'a göre (2019: 692) iletişimsel eylem, tarafların dünya planlarını ortak bir durum tanımı ve uzlaşı odağında eşitleyen, devrimsel ve yapıcı bir anlaşma biçimidir. Bu durumda, kendini öz referanslarıyla konuşma atağındaki ateist kimliği, iletişimsel eylemle tanımladığı kimliğini, amaçlı etkinlikte tanımlanmış olumsuz kodlara karşı kullanmak zorundalığını aşar. Çünkü 'ortak durum tanımına' ulaşmak, ateist kimliğinin herkes tarafından ortak betimlerle ve adlarla çağrılacağını anlamını taşır. Üstelik bu tanımda, edilgen bir tanımlanmış olmak yerine, iletişim yeni dizgesel boyutunda kendini tanımlayan ve herkesçe tanınan ateist konuşucularının jenerikleriyle anlaşılır. Böylece Ateistleri bir madun/öteki olarak mimleyen/suçlayan amaçlı etkinlik, sorgusuz kabuller ağının geçersizleşmesiyle birlikte yerini iletişimsel rasyonalitenin uzlaşmacı restorasyonuna bırakır.

Kültürel temsili, 'durum tanımları' olarak düşünen Hall (1997b: 15), medyatik temsilleştirmenin, dil ve anlam üretimiyle birlikte anlamlı olduğu hususunda görüş belirtir. Çünkü ekranlarda sahnelenen içeriklerde yer alan dilin kullanım biçimi, kurgusallığın veçhesi açısından önemli bir görev üstlenmektedir. Mutlak bir sembolik konuşma/söz eylem olmanın ötesinde konumlandırılması gereken dil, aktörler arasındaki iletişimi sağlamanın yanı sıra, ortaya konan ilişki biçiminin dili olarak olup bitene bir anlam kazandırma işlevi de görmektedir. Hall'in ifade ettiği uzlaşımsalcı dil teorisine göre dil, gerçekliği aktaran ve yansıtan değil onu yaratan bir araçtır (1999a: 104). Bu bakımdan dilin, gerçeklik kurgularında keyfi ya da tesadüfi bir şekilde kullanılmadığını söylemek mümkündür. Amaçlı etkinliğin kurguladığı dilin yarattığı olumsuz ateist kimliği ile mücadele etmek için bu anlamlara karşılık yeni ve olumsal bir ateist kimlik anlamını iletişimsel eylemle kurmak, sosyal medya ile medya dışı aktiviteler arasındaki bağların tutarlılığıyla da ilgilidir. Dil, iki taraflı mücadelenin yaşandığı bir alan olarak anlama hükmeden semboller düzeyinde çatışmalara ya da zoraki uzlaşmalara aracılık edebilir.

Yeni Ateist kimliğini kurmak için dijital efor harcayanların sosyal medyadaki iletişimsel eylemleri, bu açıdan tamamıyla devrimsel bir eylem olarak ele alınmalıdır. Çünkü, Yeni Ateist kimlikliler varlıklarını çevreleyen edilgen tanınmanın hükmünü,

bir toplumsal hareketle ve öz-örgütlenmeyle yıkmaya gayret eder. Kimliği aşındıran ve özünden uzaklaştıran tahakkümün yapıları, sosyal medyadaki öz-örgütlü eylemlerin dayanışması ile zorlanır ve yeni bir mücadele evresi başlar. Üstelik bu dayanışma, topluluk bağları ve aidiyetleri düşük olan bir kitle tarafından eyleme geçtiğinde, sosyal medyanın mevzu içerisindeki ağırlığı da daha fazla göze çarpar. Etkileşimli ekranlardaki direniş ve karşı hegemonya kurguları, yalnızca ekran içerisinde sınırlı kalmayarak gerçek yaşama doğru akar ve az ya da çok kapsamlı tutum değişimleri için altyapısal bağlam oluşturur.

Yıldırım'a göre (2006: 255-256), bireylerin sosyal varlıkları çevreleyen sembolik ilişkilerin gerçekleştiği toplumsal sistemler şeklinde tanımlanan ve kültürü kuran sembollerin, anlamın kişiliğin üretildiği ve paylaşıldığı '*yaşama evreni'*, iletişimsel eylem tarafından restore edilir. Çünkü amaçsal etkinlikle manipüle edilen, denetlenen ve çarpıtılmış kapitalist bir kolektif bilinç etrafında örgütlenen, özetle 'sömürgeleştirilen' (Dursun, 2018: 155) bu alan, öznelerin kendi özsellikleri ve diğer öznelerle etkileşerek inşa ettikleri ortak kültürel yaşamın sembolik açıdan düzenlenmiş biçimidir.

Yaşama evreni restorasyona gidilmesinin tarafların gönüllü talepleriyle olmadığının açıkça izlendiği mevcut mücadelede, geçerlik talebinde bulunan ile muktedir olan arasındaki toplumsal mutabakatı bir '*Medya-Carta'* olarak yorumlamak, dijital aktivizmin 'kısırlaştırdığı' fiziki eylemliliği, dolaysızlığı ve sınıfsallığı perdeleyebilir. Zengin medyanın kısır aktivizmi boyutunda *Medya-Carta*'nın yanılsamalı bir sınıf pozisyonu olduğunu (Yanık ve Batu, 2019) anımsamak, demokratik medya savının gerçel aktivizmin ve yaşama evreninin ihtiyacı olan devrimsel eylemi başarmanın imkânsızlaştığına da işaret edebilir. Bu nedenle slaktivizm eleştirisi çerçevesinde güçlü eleştiri alan dijital iletişimsel eylemlilik, sosyal medya ile ilişkisinin bir sonucu olarak devrimci sıfatlarla yargılanır. Neticede eleştirel paradigmaya göre sosyal medya, taraflar arası eşitlik anlaşmasına hizmet eder gibi görünebilir ve işlevsel pragmalarını bu yönde yeniden düzenleyebilir. Ancak sosyal medyanın ekonomi politiği, sahiplik ilişkileri ve ideolojik yönelimlerinin bir gereği olarak eşitsizliğin kökte üretildiği bir kitlesel aygıt olarak da düşünülmesi gerektiği savının geçerliği tam ve mutlak bir keskinlikle tanıtlanamaz. Çünkü sosyal

medya ekonomisinin kapitalize ettiği sosyal alanlardaki baskı, geleneksel medyanın ekonomi politiği karşısında epeyce esnektir ve madunların öz-ekran tasarımlarında sistemin denetleyici mekaniğinin doğrusal izleri açık seçik değildir.

Bilginin, geleneklerin ve alışkanlıkları oluşturan, özneler arasındaki konsensüsü kuran toplumsal bağlam olarak yaşama evreni, egemen sermaye ve birikim rejimi tarafından kapitalize edilir ve sürekli gerilim halindedir (Yıldırım, 2012: 206-207). Bireyin sosyal varlığını anlamlandıran tüm sistemsel ve yapısal unsurların örüntüler halinde kültüre katıldığı yaşama evreni, tüm tarihsel yaşanmışlıklar ve düşlerin sermaye tarafından kontrol edilmesi nedeniyle işgal altındadır ve kolonyal bir rejimle idare edilir. Kapitalize edilen yaşama evrenleri sömürgeleştirilirken, iletişimsel eylem bu sömürgeleştirmeyi kıran ve dilin tek yönlü kullanımına karşı gelen bir eylemdir. Bu durumda iletişimsel eylemle rasyonelliğe, eşitliğe ve taraflar arası uzlaşıma dayalı yeni bir yaşama evreninin inşası gerekir (Habermas, 2019: 643).

Yaşama evreninin toplumsal dizgenin bir altdizgesi olarak iletişimsel eylemle yeniden öz-örgütlenmesi gerektiği düşüncesi (Habermas, 2019: 727), ideolojik aygıtların sömürgeleştirici nüfuzuna odaklanan Althusser'in görüşlerinde de belirgindir. İdeolojik aygıtlar, hegemonik sınıfın hakim ideolojisi tarafından kapsanan ve içerilen tüm çoğulluğu ve çelişkileri yanında güçlü bir birlik/ortaklık amacıyla hareket ederler. Althusser'e göre (2006: 68-69) hiçbir sınıf, ideolojik aygıtlar içinde ve üstünde kendi hegemonyasını uygulamadan sosyal yapıyı kontrol etme ve biçimlendirme gücünü kalıcı olarak elinde tutamaz. Her biri kendine özgü yolda aynı amaca hizmet eden ideolojik aygıtların hedefi, egemen ideolojik yaşama evreninin sürekli yeniden üretilmesidir. İdeolojik aygıtlar da bir mücadele alanıdır. Althusser'in teoriğine göre, bağımlı sınıf ve madunlar kendi erklerini gerçekleştirebildiklerinde, mevcut ideolojik aygıtları işlevsizleştirerek yerine yenilerini kurmalıdır. Aksi takdirde kaygan zeminde egemenliğini sürdürmesi mümkün değildir. Karşı-hegemonyayla doğrudan bağıntılı olan bu durum, Yeni Ateist kimliklilerin yeniden kurmakla yükümlü oldukları yaşama evrenine ilişkin iletişimsel eylem taktiklerine doğrudan tesir eder.

McLuhan'ın (2001) teknolojinin araçsal ve teknik eylemliliğin bir nihayeti ya da iteneği olarak belirlediği tarihsel biçimlenme süreçlerindeki 'determinist

ilişkiselliği' açıklayan teoriği, her bir 'ilerlemeci' olduğu varsayılan transformasyon kertesinde insanlığın yenilendiğini ve yeni edimsel formasyonlarla kurucu iletişimsel eylemlerini yeniden örgütlediğini savunur. Teknolojik süreçlerin otonomisini bildiren bir ilişkiler bütünseli olarak, toplumsal yaylımdaki teknik, rasyonel ve iletişimsel ilişkiselliği; 'özne/eyleyici' konumundaki bireyi farklı katmanlarda konuşlanan idare edici araçsal eylem üreteçleriyle birleşmeye/entegrasyona ve hemzemin harekete sürekli zorlar. Teknolojinin erimindeki ilişkilerin araçsal modifikasyonu tüm toplumu koşullanmış bir ilişkinin uyum potasına iterken, '*yüz yüze iletişim'* toplulukları olarak tarif edilen geleneksel sosyal örgütlenmeler kademeli olarak '*dijital, sanal, sözde'* ya da *'gerçek olmayan*' (Harasim, 1993, s. 17-18) gibi farklı önadlarla tanımlanan, ismi ile müsemma bir jenerasyonla yer değiştirmektedir.

Tekniğin bir kültürel ilişki formunda kendini sürekli yeniden ürettiği modern toplumdaki 'araçsal eylemliliğin' (Habermas, 1993: 42), tarihselin ve cemiyet protokollerinin kurulmasında sürekli artan etkinliği, *İnsan Bilgisayar Etkileşimi* (*Human Computer Interaction)* ya da *Bilgisayar Aracılı İletişim (Computer Mediated Communication)* kavramlarının (Van Dijk, 1997: 40-41) pratik suretlerini yaşama evreninin geneline yaymaktadır. Böylesine bir başkalaşımın deneyimiyle kırılan tarihsel blok ve farklılaşan kültürel matrisler içerisinde kimlik ilişkilerin de yeniden düzenlenmesi ve tüm sürecin dijitalleşmeyle ilişkili bir özgörü ile yeniden tasarlanması kaçınılmazdır. Çünkü topluluk esasları, birey olma idealleri ve kültürel aktivitelere anlam kazandırma işi kimliğin yapısallaşmasından bağımsız düşünülemez.

Süreğen bir ilişki ve inşa olarak kimlik, toplumsal güzergâhtaki biçimsel ve yapısal manevraların eyleyicileri olan öznelerin ortak dünya görüşünü, sürdürebilir işbölümünü ve kurumsal yapılarla uyumunu gerçekleştirme ergisi için eş güdüm oluşturur. Bu eş güdüm aynı zamanda bireylerin teknik becerilerini ve araçlarla kurdukları maddi ve kavramsal ilişkileri de kapsar; aracın yetkinliklerini enformatik çıktılara dönüştürmek için daimi bir entegrasyon gerektirir.

İletişimsel eylemliliğin araçsal eylemlilikle yakınsandığı bir yaşam pratiğinde söz konusu dijitalleşme ve adapte edici varyasyonlar esasen geleneksel süreçlerin birer eşlem ya da replikasını yaratmakla kısıtlanamaz. Çünkü teknolojik altyapının imkânları doğrultusunda türeyen yeni teknopoller, teknografiler, materyal ve kanallar,

eğitsel sürecin devamlılığı açısından bir uzuv işlevi görür. Literatürdeki 'dijital hikâye anlatıcılığı' (Robin, 2008; 2005-2011; Robin ve McNeil, 2012) ve 'trans-medya hikâye anlatıcılığı' (Jenkins, 2011; Goffrey, 2007; Scolari, 2009; Cliff, 2017) kavramları çoklu süreç tasarımına ve araçsal uygulamalara gönderme yapılarak tartışılmaktadır. Özellikle formel iletişimin belirli organik ortamında yine belirli bir etabı tamamlanan Yeni Ateist kolektif kimlik anlatısı, tek başına ateist kimliğinin tüm anlamlarını kurmayı başaramaz; sürecin diğer etaplarında üretilen ve tüm dijital mecralardaki anlatılarla bütünleşen ilişki ağlarıyla kendini tamamlar.

Trans-medya bir anlatı olarak Yeni Ateist kimliği, Jenkins'in de katkısıyla (2011) tasarımındaki kodlarını karşılıklı akıştaki multi-kanallar arasında, tanımlı amaçlar çerçevesinde üreten, spesifik ve koordineli bir eğlence deneyimi olarak süreçteki tüm araçların özgün katkı yaptığı bir hikaye tarzıdır. Yeni nesil anlatı kültürü profiline de taban oluşturan bu önerme, demokratik özlü katılımcı sinerjiyle modellenen dijital hikâye anlatısının (Couldry, 2008) kendi düşünselini ve pratiğini açığa çıkarmasına da yardımcı olduğunu varsayar. Böylece, Yeni Ateist kimliğinin hikâyesine ayrılan enerji farklı fazlara pay edilerek multi-medyada çeşitlenen, bollaşan ve farklı kaynaklardan toplanan bir anlatı temelinde zengin süreç aktivitesi içerir. Yeni Ateist kimlik anlatısı, çok sayıda ve ulus aşırı Ateist hegemonik topluluklarda, tekil bir kullanıcıda ya da Antagonist dini tınılı grupların anlatılarında biriken tüm anlatılarla birlikte anlamlıdır ve bunlarla çelişse bile bağını koparamayacak kadar araçsal ağlarla sarmalanmıştır.

Sanal topluluk olma deneyimlerinin kurucu kodlarını kimlikler arası müzakerelerde bir argüman olarak kullanma geleneği, iletişimsel eylemliliğin özündeki uzlaşmanın sacayaklarının basacağı anlaşma zeminini belirler. Öznel bağlamda ve bilinenin dışında yeniden tanımlanan ve iletişimsel dizgesiyle öz-örgütlenen öteki kimlik modelinin 'eşitlik' ya da 'geçerlik talebi' (Habermas, 2019: 60), makul bir uzlaşma biçimi olarak geçerli argümantasyonu ve karşılıklı tartışabilmenin olanaklarını içermek zorundadır. Bir kimliğin öznelliği, özneler arası düzeyde iletişimsel olarak tartışıldığı, müzakere edildiği ve karşılıklı ortak durum tanımlarına erebildiği ölçüde 'geçerli' bir kamusallık ve normatif meşruiyet sahibidir.

Yeni Ateist öz-örgütlenmelerinde kodifiye edilen kimliği tartışan karşıt özne olarak az sayıda 'dini inançlı' kategoriden kimlik temsilcisi sayfa içinde yerleşik bulunmasına karşın, eşitliğe dayalı ve argümantasyonların karşılıklı sunulduğu bir alan kurulamaz. Çünkü geleneksel yaşama evreninde olduğu gibi iletişimsel anlamın üretildiği sembolik 'evrensel' alanlar, çoğunluğun tahakkümünde ve öteki olana yer bırakmayacak şekilde tasarlanır. Karşıt anlamların tartışma düzeyine aktarılmadan soğurulduğu bir kolektif eşik bekçiliğinin yanı sıra, üretim ve paylaşım kanallarındaki yetkenin Yeni Ateist kimliklilerde olması tek yönlü bir dil inşasını gösterir. Bu nedenle Yeni Ateist kimliğin geçerliği, tek taraflı argümanlardan etkilenmesi ve ikna olması beklenen kitleler nezdinde kendini gerçekleştirir.

Habermas'ın (2019) iletişimsel eylemin gerçekleşmesi için mutlak gördüğü asgari iki kişiden biri konuşucu, diğer dinleyici olarak büyük önem taşır. İletişimsel eylemin döngüsel ve dönüşümlü taraflarını ifade eden konuşucu ve dinleyiciye ana akım ve eleştirel medya paradigması açısından yeniden bakıldığında, izleyicinin bir 'dinleyici' olarak zaman içerisindeki konuşlanma farklarının, iletişimsel eylemin biçimselliğini sürekli değiştirdiği ifade edilebilir. Kolektif/kitlesel/meta anlatılar karşısında uzunca bir dönem yalnızca dinleyici olabilen izler kitlenin, dönemlere göre dönüşümleri ve bizatihi konuşucu olma pozizyonuna geçişlerini içeren kademeli süreçler, ateist kimliğinin sosyal medyadaki iletişimsel eylem boyutunda nasıl bir farklılık gösterdiğini ve bunu talep ettiğini açıklar.

2.1.2. Popülist Bilim-Merkezcilik

Bir felsefe olarak gerilimi henüz sönümlenmemişken, popülist bir bilimsel argüman olarak yeni bir cereyana neden olan Yeni Ateist savları, akışkan kimliklerin post-modern biçimsizlikler arasındaki değiş tokuşlar yoluyla nasıl yeni hallere bürünebileceklerinin bir göstergesidir. Yeni Ateizm, namıdiğer '*Bilimsel Ateizm'* (LeDrew, 2012; Dorman, 2019), hümanist felsefenin argümanlarının modern bir yorumu olarak araçsal aklın da bir yansıtıcısıdır. Bilimin her koşulda bir açıklayıcı ya da mentör olarak addedildiği bu nizami anlayışta, dinin felsefenin alanından bilimin alanına transferiyle birlikte onun epistemik eleştirisinin yerini ampirik ve natürel eleştirinin aldığı materyalist bir Ateist yorumsama da türemiştir. Nitekim Yeni Ateizm

fikrini paylaşanlar arasında bilimin felsefeye göre daha etkin olması durumundan da ötede, birçoğunun felsefi argümanları açıkça küçümsedikleri bile görülür (Pigliucci, 2013: 144). Bu tezatlıkta etkisi gözlenebilen hususlar yalnızca modernist etkiler, sekülerleşme ya da '*hareketin dört atlısı'*nın bilimsel ilintileri değildir. Popüler bilimden feyz alan bir kimlik yaklaşımının, popülist tavırla bütünleşmesinin de etkileri yadsınamaz düzeydedir.

Alman doğa bilimci Feuerbach'ın din eleştirisinden ilhamla, diyalektik materyalist felsefesinde dinin egemenin bir sömürü aygıtı olarak ideolojik oluşuna vurgu yapan Marks (1997: 192), '*afyon etkisinin'* sömürülenlerin bilinçlerini işlevsizleştirdiğini savunur. Bu görüş, kültürel hegemonya tartışmalarında da kendini yineleyerek, dini uzlaşma idealinin genel olarak egemenin lehine emeği sömürülen bir sınıfın varlığıyla anlam ürettiği (Durak, 2013) katkısıyla desteklenir. Nitekim Blakeley'e göre (1964) '*Bilimsel Ateizmin'* ortaya çıkış serüveni, Marksist-Leninist perspektifin doğa bilim söylemlerine ve Darwin'in türel evrimci teoriğine dayanan bir silsileler bütünüdür. '*Bilimsel Ateizmin'* doğa bilim indirgemeci argümanlarını iletişimsel eylem olarak güncel pratiğe devşiren Yeni Ateizm savunucuları, popülist bir kimlik siyasetinin de kasıtlı ya da kasıtsız savunucuları arasındadır. Bu bakımdan Yeni Ateist söylem setlerinin dinlerin kökenleri ve evrimleri hakkında kompoze ettikleri argümanlar, bilhassa doğa bilimlerini referans alır (IEP, 2020). Böylece doğa bilimin anlatıları ile dini anlatılar arasındaki çelişkilerin tespit edildiği ya da kasten üretildiği bir popülist söylem dağarcığı gelişir.

Yeni Ateizmin popüler bilim anlayışını 'popülist' olarak yeniden tanımlamak elbette tüm yaklaşımcıların müştereğini kasteden bir eleştirel bilim tavrı değildir. Ancak sosyal medyatik olanın '*akıldışılığı*' cenderesinde popülist bir endam sergilemesi muhtemel olan kimlik ilişkilerinin, Yeni Ateist hareketini teğet geçmesi beklenemez. Bilimin rasyonel argümanlarını ürettiğini savunan hareketin akıldışı büyüleme stratejilerinin, hareketin kendisinden daha çok, içinde geliştiği sosyo-sayısal alanla ilişkisi söz konusudur. Göker (2015b: 407-408), sosyal medyanın Ritzer'in '*akılcılığın akıldışı pratikleri'* önermesini karşılayan ilişkiler buhranı yaratmakta elverişli olduğunu düşünür. Post-modernin arzulu ve hazcı tüketicileri de göz önüne alındığında, iletişimsel anlamların sürekli tüketildiği, mitlere olan duyumsal sadakatin

'konuşuculuk' ve 'dinleyicilik' özelliklerini kardığı ve moderniteden dolayı *'büyüsü bozulmuş olan dünyayı yeniden büyülemenin'* (Ritzer, 2016) mekânsal ve özneler arası ilişkilerini ördüğü çok kavramalı bir karmaşıkla yüz yüze gelinir. Böylece ileri modern olduğu iddiasındaki bir hareket, bilimselliğin 'büyüsünü' kurmak üzere kimliğin popülist söylemlerini efektif tasarımlarla argümanlaştırır.

Bir yetkenin ya da gücün, seçkinlerin faydalandığı-halkın sömürüldüğü bir ilişki denkleminden çıkarılarak 'halktan olanın' himayesine verildiği sözde 'halkçı' bir söylem olarak doğan popülizm (Gidron ve Bonikowski, 2013) 'reel politiğin' günü geçiştiren halkçı rantlarının bir serencamıdır. Politik olarak sıkça telaffuz edilen bir vasiliğin yıkılması için kitle hislerine göre manevra üreten bu anlayış, sosyal medyada kurulmakta olan kamuların içerik taleplerine göre esnetilen bilimselliğin de sebebidir. Sınırları kesinleşmeyen bir topluluğun çoşkucu taleplerine göre kalıp üreten popülist söylemler, 'kimliğin politikası' (Acemoğlu v.d., 2013: 778-779) için elverişli olmaları nedeniyle üstenci bakışlı/Jakoben tutumlu kimlik idarecilerinin sosyo-sayısal temsillerine çökelirler. Yeni Ateist hareketinin sosyo-sayısal temsillerindeki bazı yaygın görünümlerin, dinin egemenlerin bir sömürü aracı olduğuna ilişkin Marksist tavrı popülistleştiren bir bilimsellikle ortaya çıktıkları fark edilebilir. Üstelik bilim-merkezci ya da bilim-indirgemeci bu kolektif stratejiye ya da reel politik taktiğe dair 'bilimsellik' kavramsallaştırması, entelektüel Ateizm savunucularının da eleştiri konusudur (Dorman, 2019: 485). Hatta Yeni Ateist kimlikliler tarafından bilim olarak sunulan temsillerin ve paylaşılan söylemlerin '*bilim olmadığını'* savunan eleştirel görüşler (Bilgili, 2017), popülizme doğrudan ya da dolaylı temasla analiz gerçekleştirir

2.1.3. Muhafazakâr Dinsizlik ve Onun Ütopyası

Yeni Ateist hareketinin yukarıda ifade edilen 'dini ilişiği', kesilmesi zor bir bağlılık şiddetiyle kurulur. Din karşıtı olmakla, hatta '*din zararlıdır'* gibi ileri gerilimli bir sav etrafında biçimlenmekle (Kauffman, 2018: 4) tanımlanan Yeni Ateist kimlik hareketi, kurucu antagonistini seçmek için ileri sürdüğü argümanlarla ve 'Din dışılığını' muhafazakâr/radikal temsillerle ifade etmesiyle meşhurdur. Öyle ki, Yeni Ateist kimliğin 'radikal' derecede detaylandırdığı ve betimsel söylemlerinde

yargılaştırdığı döküm anlamlar, kendini bu söylemler tarafından tanımlamayı dileyenlerin dinden bağımsız olamayacakları gibi bir soruna dönük irrasyonel tutum sergileyebilir. Felsefi rasyonelden bilimsel rasyonele doğru bir ayrımın kalbinde olan popülist uslamlamalar, görgül niteliklerin uyuşturduğu kanaatleri de dini tınılar üretmeye zorlayabilir. Özellikle post-modern çağda 'hayranlık' duygusunun biçimlendirdiği davranış setleri tarafından idare edilen 'adanmışlık' hali, bir müzik grubuna, bir futbol takımına ya da ülkenin kurumlarına bağlılık ritüelleri gibi birçok davranışın dinsel olanla anlamdaşlığını gösterir (Hamilton, 2009: 457).

Yeni Ateist kimlik hareketinin 'katılımcıları' arasında egemen hale gelmesi yeğlenen 'kimlik davası' bilinci, profanın en güçlü savunucularının eleştirmeye hazır oldukları 'adanmışlık' duygularının ablukasına alındıkları gerçeğiyle çelişir. Nitekim bunun da ötesinde, bir kimlik sorunsalını 'dava' söylemi temelinde kutsallaştırmanın (Çağlayan, 2014; Aktoprak, 2016), davaya konu olan ilişkinin şeytanlaştırması gereğiyle ilintili olması da kaçınılmazdır. Çünkü '*dinlerden arındırılmış'* (McAnulla, 2012: 89) ve 'Yeni Ateist' simgeleriyle yeniden oluşturulmuş evrensellik emelini kitlesel 'dava/hareket' haline getirmek, mücadeleyi, zıtlaşmayı ve meydan okumayı zorunlu kılar. Sıradan bir kamu hareketliliğinden ve söz eyleminden farklı olarak 'geleceği kurtarma' ideali uğrunda birçok ayrımcılık, dışlama ve yaptırıma maruz bırakıldıklarını düşünen 'dava insanlarının 'haklı' buldukları 'davaları' için radikalleşme potansiyeli yüksektir. Çünkü bir mücadelenin kutsallaştırıldığı 'davalar', radikalleri/neferleri ve onların muarızları ile vardır (Yılmaz, 2015).

Kendilerini dil dışı yöntemlerle ifade eden 'terör grupları', bir 'kutsi davanın/mücadelenin' içerisinde oldukları 'inancını' taşıyan radikal etkinliğin sonuç evresidir. Üstelik radikal 'dava' söylemlerince örgütlenen ve çıkarlar üstü bir 'kutsallık' için bir araya geldikleri sanısıyla hareket eden grupların birçoğunun din ile doğrudan ilişkili olmadığı, hatta ekseriyetinde din karşıtı ideolojik bir tavrın yaygınlığı görülebilir. Madunluğun sebep olduğu marjinalliğin ileri evresindeki radikallik durumu, Somay'ın ifade ettiği gibi (2008: 156), susmak yerine kendilerini dil dışı (şiddet) yöntemlerle ifade etmeye kalkışan bir madun oluş halidir. Epistemik şiddetle kendi olarak konuşma hakkı 'hiç verilmemiş' olan madun, dile sahip olamadığı için dil dışı varlık sergileme eğilimindedir. Ancak Yeni Ateist hareketinin, bu hareketin

dışında ve karşısında olanlar tarafından ‘marjinallik’ ile ‘radikal’ savunuculuk arasında belli belirsiz bir konuma iliştirildiği ve özellikle ‘eylemlilik’ hallerinin bir hayli ‘dil içi’ düzeyde olduğu görülebilir. Nitekim bu araştırmanın ilgisindeki sayısal eylemlilik halleri büsbütün dilin içindedir, simgeseldir ve kutsal olduğunu iddia edeni kutsal dışı olarak tanıtmaya çalışır. Özetle, Yeni Ateist kimlikliler için kutsallığın, tarihsel ve bilimsel olarak imkansız, ancak öz-hareketleri için mümkün olduğu ifade edilebilir. Bu nedenle dine uzaklık mesafeleri kadar yakınlaştıkları, özlerine sinik bir ‘kutsallık’ atfettikleri temsili anlar vardır. Hatta Botton (2012) tarafından Ateistler için yeni bir din tarifi yapılır ve dini kisveye indirgenen kimlik hareketi için *’10 Emir[1]’* sıralanır.

Kutsalın retoriğinin kullanışlılığı, Yeni Ateizm anlayışının dini bir anlamla çağrılmasının tek ve yeterli koşulu değildir. Hareketin paydaşları arasındaki söylemsel dayanışmayla kemikleşen ‘din karşıtlığı’, fiillerin manzumesinde din benzeri bir amentünün topluluk enerjisi olarak müşterek düşmanın varlığında simgeselleşmesiyle birlikte dinselleşir. ‘Din karşıtı’ olmanın topluluğun içrek sırları olarak kalmayışının bir göstergesi olan ‘apaçık’ ifadeler, hareketlerin bağlamını dinle iç içe olmaya zorlar ve dogmatikleşen tavırların ya da tabuların arasında yeni tip bir post-modern dinselliğin izleri sürülebilir. Fakat Yeni Ateizm hareketinin merkezi olamayışı, denetimsizliği ya da bazı amorf sergilenişleri nedeniyle küresel bir eleştiriye dönüşen ‘dinselleşme’ argümanı, formel Ateist örgütlenmeleri tarafından yayımlanan deklarasyonlarda bile sorun olarak işlenir. Hatta felsefi olarak aseptik bir argümanla ‘din dışılığını’ ilan eden Ateizm görüşçüleri, ‘din karşıtı’ olmadıklarına ek olarak ‘dine yakın’ olamayacak kadar kesin sınırları bulunduğunu anlatır. Bununla ilgili teşbih sanatı içeren bir üslup kullanan American Humanist Association (2016: 5), ‘*Ateizmi din olarak çağırmak, kelliği saç rengi olarak çağırmaya benzer*’ ifadesini deklare eder. Bu absürt kıyaslama ilk bakışta felsefi açıdan da makul gelse de Yeni Ateizm pratiğindeki kimlik politiğinin mutlak dışı bir değişkenliği vardır. Hegemonik evrenselde ‘dinin oluşu’ nedeniyle ‘tutunamadıklarını’ iddialaştıran Yeni Ateistler,

[1] Museviliğin kurucu ilkeleri sayılan ’10 Emir’, inananları tarafından Tanrının İsrailoğullarına gönderdiği varsayılan dinin yasalarını içeren buyruklardır. Detay için bkz. Mısır’dan Çıkış, 20: 1-17.

alternatif evrenselleri ya da yaşama evrenlerinde 'dinin oluşamayacağı' bir muhayyileyi gerçekleştirmeyi deneyebilirler.

Yeni Ateizmi bir '*dini nitelikli hareket'* olarak (McAnulla, 2012) değerlendiren eleştirel teolojik görüş, yeni medyanın etkisiyle birlikte harekete katılanların sayıca artmasını şaşırtıcı bulmaz. Ateist karşı-kamularının yoğunlaştığı yeni medya platformlarında ya da 'ütopyalarında' yeni bir 'tanınma' ya da 'karşı-hegemonya' sürecinden söz edilirken (Laughlin, 2016; Nixon, 2014; Amarasignam ve Brewster, 2016; Cimino ve Smith, 2014; Göker ve Keskin, 2016; Özmen ve Keskin, 2018), kültürel yeniden üretimin başkalaştırdığı kimlikler, hegemonik olarak tanınanlar ile mücadelesini her geçen gün yeni bir hatta genişletir.

Kültürel hegemonya tartışmaları ekseninde, Türk kamusal kimliğinin yeniden üretildiği tarihsel bağlamın dinsel ve seküler kodların gerilimli mücadelesine sahne olduğu savunmak, fütursuz bir savunu olmayacaktır. Bu mücadelede, kültürel hegemonyasını tesis etmek için kimliği politize eden Teist cenahın '*Dindar-Muhafazakâr Ütopya'* idealinin eşitsiz uzlaşma ve rızalara başvuran baskın davranışları (Durak, 2013: 33) karşısında, madunluğunu reddeden Yeni Ateist cenahın '*Dinsiz-Radikal Ütopya'* (McAnulla, 2012) olarak kendini yeniden organize etme/örgütleme pratiğindeki küresel popülist harekete yoğunlaşma çabasıyla birlikte yeni bir evreye geçilir. Çünkü artık Teist protagonizma, yani esas kimlik öznesinin karşısında, gerçekten ona düşman olan ve onu her koşulda alaşağı etmek için sosyal medyada öz-örgütlenen bir Yeni Ateist antagonizması vardır. Bu ütopik karşıtlık, gelecekten beklenti değildir. Sosyo-sayısal olarak gerçekleşmektedir.

Geleneksel yaşama evrenini dönüştürme konusundaki zorluklar arasında beliren bir fırsat olarak sosyal medya, madun kimliklerin yeni bir yaşama evreni örgütlemeleri için sınırları değişken bir siber alan barındırır. Kimliğin ilişkide olduğu yaşama evreninin gerçekliğinden kopmadan, sanal dünyadaki imajların arzulandığı gibi kurgulanabilmesi ve öz-karakterin kolaylıkla yaratılması mümkündür (Yanıklar, 2015: 166-168). Bireyin giderek artan bireyselleşmesi ve özerkliği, ben kimliğinin öznel bir biçimde yeniden kurulmasına olanak tanır. Ben kimliği, konuşucunun 'ben' hakkında söyledikleri ile özneler arası düzeyden öznel düzeye indirilebilir. Böylece kimliğin tanımlanmasındaki söylem, onun sahibi tarafından yeni bir biçimsellikle

koordine edilir ve yeni amaçlara şartlanır (Habermas, 2019: 666). Hibrid kökenli ve akışkan tipli bu alanlar (Castells, 2000), temsili nitelikleriyle yaşama evreninin doğasındaki sembolizme de uyum sağlar. Yeni Ateist kimlikliler gibi madun olduğu varsayılan dezavantajlı kimlik gruplarının sosyal medyada yeni bir öznel ve ütopik yakıştırmalı yaşama evreni kurarak asıl olana baskı uyguladıkları bir iletişimsel eylem türünün gerçekleştiği ön kabulü giderek yaygınlaşmaktadır. Çevrimiçi Yeni Ateist bireyler, sosyal medyada kurguladıkları öznel kimliklerini, kamusal paylaşım alanlarındaki kolektif söylemlere katar ve çoğul bir konuşma deneyimini farklı sosyo-sayısal katmanlarda genişletir.

Çevrimiçi Yeni Ateist kimlik hareketlerinin iletişimsel eylemle üzerinde ve içinde çalıştıkları, enformel haldeki, dağıtık ve çoğunluğu birbirlerinden habersiz kurulmakta olan çok yönlü yaşama evrenleri ilk bakışta birer ütopya gibi anlamlandırılabilir. Çünkü Thomas More'un 'ütopya' fikri, mitler içeren bir 'yerler' sosyolojisi olarak insanlığa bir tür vaha ve gerçek olmayan geleceğin mekânsal düşlerini hediye etmektedir. Yerlerin ürettiği ekonomi-politiğin sarmaladığı tahakküm alanları, optimist bir fütürizm bakışıyla güçlü bir inanca ve umutlu bekleyişe dönüşebilir. Alpman (2018b) Ütopya öncesi '*topos*' düşüncesinin siyasallığından ve inanç odaklı türevlerinden söz ederken, geleceğin steril olumsallığı karşısında sorgulayıcı bir duruş sergiler. Çünkü ütopya, gündelik söz eylemlerde tatbik edildiği kadar hayali bir kavram değildir ve gelecekle yakın ilişkisine rağmen tarihsel özellikleri de vardır. Bu tarihsellik, onu gerçekleştirme arzusunu varoluşsal bir izzetinefis meselesi olarak yorumlayan hareketler nezdinde ütopyaya farklı misyonlar da yükler. Kendi yaşamında, kendine hizmet edecek fiilleri kazanmak isteyen bireyler için ütopya, beklenen bir yer olmaktan daha çok varılmak istenen yer olarak düşünülebilir. Bu nedenle sosyal medyanın, 'eş-zamansız' (Rogers, 1986: 6) bir ütopya kurma yetisi, ütopik telafiler ve fantastik dünyalar keşfindeki çevrimiçi Yeni Ateist gezginler için her zaman celp edici olabilir. Böylece 'geleceğe ilişkin' bir beklenti olmaktan çıkan ütopya, 'eskatolojik' yanılgılar ya da umut rotalarınca yönlendirilen hevesler zincirinden özerk bir gerçeklik ilkesini zaman-dışı olarak tasdikleyebilir.

2.1.4. Kısasa Kısas

Yeni Ateist hareketini anan ya da hakkında konuşan yazıların önemli bir kısmında, hareketin yükselişinden (Ryerson, 2016), yıkıcılığından (Baggini, 2009), eleştirelliğinden (Jones, 2016), korkutuculuğundan (Gray, 2015), günahlarından (Stonestreet ve Morris, 2020) ve tehlikelerinden (Sparrow, 2015) bahsedilir. Bir madundan beklenmedik şekilde tartışılan bu söz edimsel davranışların çoğunda, Yeni Ateistlerin söylemlerinden duyulan rahatsızlık dile getirilir. Çünkü bu hareketin 'yapabilme' sığası, söz edimseldir. Ancak bu görünen bile, Yeni Ateist kimlik hareketinin, klasik Ateist kimliğinden farklı olarak 'madun olmadığını' ya da 'olmayı arzulamadığını' tanıtlar, hatta sosyo-sayısal öz-örgütlenişi dini inançlıları madunlaştırıcı bir '*gövde gösterisi'* (Özmen ve Keskin, 2018: 545) hazırladığına işaret eder.

Yeni Ateistlerin alışılmadık söz edimsel davranışları kimi bakışa göre '*tarihin reddi'* (Painter, 2014), kimi görüşe göreyse '*otoritenin reddi* (Murti, 2013: 38). '*Ultima Ratio'* olarak kavramsal bir öbekle açımlanan 'Artık Yeter!' deme hali, madun olarak suskunlaştıran hegemonyanın reddi kadar, madun suskunluğundaki uysallığın, yani madunluğun da reddidir. Çünkü madunlaştıran hegemonik gücün tanınmazlığı ve uysallığı getiren itaatin geçersizliği gerekçeleriyle birlikte yaşanan bir öz-inkârdan söz edilmektedir. Bu inkar, kendi kimliğini tayin etmeyi amaçlayan bir kolektifin 'self determinasyon' hareketine 'agresif bir dil' olarak yansımaktadır.

Alpman'a göre (2015: 165), suskunluk dışındaki ikinci bir yol olarak güce muhalefet edilebilir ve onun hükmüne karşı gelinebilir. Bu durumda gücün çalıştırmakta olduğu evrensel mekanizmanın 'uyumu' olarak tarihsel blok da imkansızlaşır. Çünkü '*el mi yaman, ben mi yaman*' diyecek kadar agresifleşen madun/öteki (Goffman, 2014: 43-49), hegemonik rızayı 'uzlaştırıcı' bir ideolojik sinik olmaktan çıkarır ve gücün ifadesi olarak taraflar arası şiddet daha açık seçik hale gelir. '*Kısasa Kısas'* düsturundaki bir iletişimsel taktikle ifade edilen madun agresifliği (Keskin, 2017: 200-202), devrimsel olmasının yanı sıra tarihin çok az evresinde madunluğun ortadan kaldırılmasına yardım etmiştir. Bu yönüyle Yeni Ateist sosyo-sayısal hareketindeki yeni versiyonunun tarihsel açıdan maduniyete nasıl bir etki

edeceği ise henüz netleştirilemez. Çünkü burada '*kısasa kısas'* olarak tanımlanan söz edimsel tavır, *olumsuzlanmanın olumsuzlandığı* (Žižek, 2015: 292) bir davranış olduğu için doğrudan egemeni hedef almaz. Onun, Ateist kimliğine ilişkin olumsuz yaklaşımına karşı türdeş bir yanıt arayışıdır ve her zaman sertlik derecesinde sergilenmez, güldürü potasında ortaya çıkar. Yeni Ateistlerin 'reddin' ifadesi olarak sertleşen dillerini, vodvil, hiciv ve parodi ekseninde yumuşatmalarının (Murti, 2013) farklı bir retorik olarak çağın ruhuna uygunluğunu doğrulayan görüş, ilerleyen başlıklarda tartışılacaktır.

2.1.5. Karşı-Hegemonik Misyon ve Karşı-Kamulaşma

Gerçek üzerinde hegemonik boşluklar oluşturmanın kırılganlığı, gücün '*boş-yerini*' (Žižek, 2009a) doldurmak için hegemonik ile birlikte mücadele eden bağımlı sınıfın da göz diktiği bir kırılmadır. Žižek'in (2009c: 340), '*yer tutmak'* olarak tarif ettiği 'doldurma' mücadelesi, evrenseli kimin kuracağının mücadelesidir. Taraflar arası eşitsizliğin mücadelesi, sınıfsallığın özünü yansıtması dolayısıyla denk koşullar üretmez. Ancak bu, hegemonik olanın kendini ve evrenselliğini garantilediğinin de koşutu değildir. Hegel'in '*efendi-köle diyalektiği'* (Badiou, 2017: 34) bağlamında düşünülürse, hegemonik olanın kendisiyle birlikte madunu da sürekli üretmesi ve konumunu koruması zorunluluğunun, sınıfsal konumuna doğal olarak karşı çıkan ve evrenseli yıkmayı amaçlayan maduninkine nazaran daha belirgin olduğu ifade edilmelidir. Bu durumda, egemeni güçlü yapan şeyin mutlak olmadığı ve bağımlı sınıf/madun tarafından tehdit edildiği gerçeği hesaba katılmalıdır. Güçlülüğünü her anlamda ispatlamış bir egemen, kendi yarattığı '*dolgusuz olumsuzlamanın'* (Žižek, 2015: 311) boşluklarına çekilerek madunlar lehine 'yerinden olabilir'. Žižek'e göre (2009a: 18) bu tehdide karşılık sürekli pratik üreten dışlayıcı mantık, madun ötekiyi dışlamak/bastırmakla sınırlı kalmaz, onu 'ideolojik olarak kimliksizleştirir'.

Hegemonya görüşünü egemen sınıflar ile bağımlı sınıflar arasındaki mücadelenin sürekliliğini öne çekerek açıklayan Gramsci, tarihsel bloğun bir durulma anı olmasının yanı sıra kırılma anı olabilme ihtimalinden söz eder. Kamusal alanın burjuvazinin tahakküm olanakları tarafından disiplin altında tutulmasını engellediği varsayılan, '*sivil toplum'*, '*kamusal insan'* ve '*toplumsal uyumculuk'* gibi hegemonik

uzlaşım nosyonlarının (Gramsci, 1994a), ihtimal dışına yakınlaştığı bir anın dizgesi olarak tarihsel blok, ona karşı koyan bir hareket tarafından tarihselliğini ve tarihsel belirleyiciliğini kaybedebilir. Karşı-hegemonya, baskınlaşan burjuva liderliğindeki 'dünya görüşüne' meydan okuyan alternatif bir 'toplumsallık' görüşünün pratiğidir (Cohn, 2004: 131). Kendi doğuşu için fırsat kollayan karşı-hegemonya bu yönüyle bir savunu/mukavemet değil devrimci eylemdir. Gramsci'ye göre bağımlı grupların (subaltern) hayati çıkarlarını savunmanın ötesine geçerek dönüştürücü bir siyaseti yönlendirebilecek kendi hegemonik anlayışlarını yaratmaları ihtiyacı (Carroll ve Ratner, 2010: 7-8), Yeni Ateist kimliklilerin karşı-hegemonik misyonlarını anlamaya yardımcı olur. Çünkü karşı-hegemonya, egemenin baskısını savuşturmanın sınırlı etkisiyle açıklanamayacak kadar yayılımcıdır, güdümlüdür ve madundan kaynaklanan bir gücün difüzyonuna bakılarak ölçümlenebilir.

Im'e göre (1991: 125-127), hegemonya ile iç içe düşünülen karşı-hegemonya, tarihsel bloğun herhangi bir yerinde, hegemonyayı tesis eden aygıtların kullanımını ele geçiren bağımlı sınıfların kendi hegemonyalarını yaratma eylemidir. Sayısal enstrümanları, info-kapitalistlerin tekelinde olmadığı sanılan birer hegemonik/ideolojik aygıt olarak ele alan görüş, onları karşı-hegemonik aygıtlar olarak da düşünür. Kuramsal düşüncesini, ideolojinin maddiliği ve hegemonik oluşunu savunan Gramsci'yle ilişkilendiren Althusser (2006), İdeolojik aygıtların, egemen üretim ilişkilerini ve üretici güçleri korumak ve sürdürmek için toplumun her alanına sirayet ettiğini savunur. Ona göre (2006: 54) ideolojiler aygıtlara içkindir ve aygıtlar yoluyla kurulurlar. Bu nedenle ideolojik faaliyetlerin temelinde baskı aygıtlarından farklı olarak, bireylerin egemen çıkarlara gereken 'rızayı' göstermesini sağlama amacı vardır. Kitlesel 'rızayı' üreten ideolojik aygıtlar ve onlardan biri olan haberleşme aygıtı kategorisindeki kitle medyası (Herman ve Chomsky, 2002), bunun genel geçer ve kendini tamamlamayı/kurmayı başarmış bir nihai kerte olmadığının, bilakis kendini yeniden üretmesi gereken bir uğrak olarak kaygan zemine oturduğunun bilinciyle programlanır. Yeni medya enformatiğinin tarafları arasındaki güce dayalı farklılıklar sayısal temsil potasında eridiği için mücadelenin çeşitlikçi erimi de genişler. Yeni medya eylemliliği, kitle medyasından bağımsız düşünülemez ancak kendine has bir biçimcilikle ona birçok kertede baskı uygular.

Karşı-hegemonik yeni medya eylemi, yeni bir düzen, disiplin ve tarihsel blok anlayışı gerektirir. Çünkü karşı-hegemonik hareketler bir krizden doğar ve varlıkları krizlere neden olur. Kriz anında kaotik bir hal alan güç alanlarını doldurmak için yaşanan '*pozisyonlar savaşımı/war of positions*' (Carroll, 2006: 20-21; Carroll, 2007: 36) hegemonyanın tamamen yıkımını amaçlayan *anti-hegemonya* ve onun yerini almayı amaçlayan *karşı-hegemonya* hareketlerinin geleceğine yön verir. Carroll ve Ratner'e göre (2010: 8-9), karşı-hegemonyanın gerçekleşmesini hazırlayan yoldaki kriz, hegemonik tarihsel bloğun çözünümü ile alternatif hareketin tarihsel bloğunun inşasını birlikte sürdürür. Çünkü tarihsel bloğun çözülmeye başladığı denetimsizlik alanlarını işgal eden madun karşı-hegemonyasının, doğal olarak bir yıkımın ya da tarihte bir evrenin sonuna gelindiğinin emaresidir. Karşı-hegemonik bir mücadelenin başarılı olabilmesi için mutlak suretle yeni bir tarihsel bloğun biçimlenişine katılması ve bu blok içinde oluşacak sınıf ittifakının maddi, ideolojik ve kurumsal tabanını kurması gerekmektedir (Akgemci, 2019). Yeni Ateist öz-örgütlenmelerinin farklı sınıfları ve kimlikleri sayısal platformlarda bir araya getirerek yapmakta olduğu da tam anlamıyla yeni bir tarihsel blok örgüsüdür.

Yeni Ateist kimliklilerin sayısal karşı-hegemonik hareketlerini, olağan bir toplumsal hareket ya da sokak eyleminden ayıran husus, hegemonik olanla yakın şartlarda ve benzer aygıtları kullanarak mücadele sergiliyor olmasıdır. Üstelik karşı-hegemonya, madun grupların 'sosyal hareketleri' referans alınarak yorumlanan ve anlamını 'karşı-hareketlilikle' bulan bir evrensellik girişimidir. Karşı-hegemonik hareketleri, '*Marksist Toplumsal Hareketler'* kategorisinde yeniden düşünen çalışmalar (Zembylas, 2013; Hunt, 1990; Evans, 2008a; Carroll ve Ratner, 2010; Hardnack, 2019), 'hareketliliğe' neden olan sınıfsal eşitsizliklerin madunun karşı-gücü için yakıt olması üzerinde dururlar. Nitekim sınıf temelli bir hareket düşüncesi, her anlamda madun kimliğini içerir ve madun tarafından başlatılmamış bir Marksist Toplumsal Hareket düşünülemez. Fakat toplumsal hareketlerin eksenindeki kayma ile birlikte yaşanan 'kimlik merkezli' dönüşüm (Castells, 1983; Touraine, 1985) , üst sınıfsal pozisyonları ile kimlik hareketi üreten kesimlerin, madun hareketlerinin sınıfsal biçimselliğine olumsuz etki yapmaları ile sonuçlanmaktadır.

Karşı-hegemonya madun grupların direnişinin suskunluk formlarından ayrı tutulmalıdır, çünkü söz konusu olan sosyal yaşamın 'katılım elementlerini' parçalamak ve kendi namlarına kullanabildikleri, süreğen özellikler taşıyan hegemonya alanları tesis etmektir (Carroll, 2010: 169). Jenkins'in (2006) katılım kültürü argümanlarıyla farklı bir bağlam kazanan karşı-hegemonya, ideolojik temsil ve kamusal alanlarda hakim olan katılım elementlerinin egemen sınıfların tekelinden bağımlı sınıflara doğru kaymasına paralel bir gelişimdir. Yeni medyanın katılım fonksiyonları, karşıt sınıfların mücadelelerinde etkin kullanılan birer ideolojik elementtir. Çevrimiçi Yeni Ateist kimlikliler, tamamıyla Ateistlerden oluşmayan paralel bir toplum temsili olarak, ideolojik aygıtların ter yönde hegemonya kurduğu özerk bir kolektiftir.

Kapitalize edilmiş yaşama evreninin küreselleşme prosesi kisvesinde yayılımı, karşı-hegemonik yayılımla önü kesilen bir baskı olmakla sınırlanabilir. Alternatif bir küreselleşme modelinin olanaklarını sorgulayan Evans (2008a: 665), ulusaşırı toplumsal hareketlerin küresel ekonomi politiğe alternatif bir karşı-hegemonik küreselleşmenin/evrenselleşmenin anahtarı olduklarını savunur. Bu hareketler, küresel yeni madunlar arasındaki bağları ve ortak davranışları koordine edebilen bir kolektif dayanışmanın tetikleyicisi oldukları için, tüm hareketleri merkezi anlamla örgütleyebilme kapasitesine sahiptir. Evans, başka bir dünyanın/evrenselin mümkün olduğu fikrini desteklemek için işçi hareketleri, kadın hareketleri ve çevre hareketleri arasındaki ulusaşırı ortaklıkları örnek gösterir (Sarah, 2009). Madun kimliklerin toplumsal hareketlerindeki benzerliklerin, sanıldığı kadar kopuk olmadıklarına dikkat çeken bu önerme, enformel biçimciliğin sınırlarını zorlayan yeni tip karşı-hegemonik yayılımın kendi küreselleşmesini başarabileceğine ilişkin inanç besler.

Yeni madunların kendi 'evrensellerini' küreselleştirmek için farklı bir kamusal kimlikle yenilenmeleri, karşı-hegemonyayı başlatan ve yürüten alternatif/karşı-kamulaşma girişimlerinin sivil toplumsal krizlerle ilintili olmalarından çıkagelir. Habermas'a göre (2017: 74) burjuva kamusallığının bunalımlarının, varoluşsal krizlerle boğuşan çok katmanlı kamularını yeni müzakereli arayışlara sevk etmesi beklenen bir sonuçtur. Kamusal alanın çıkarlar eşitliğini dengeleyememesi nedeniyle iflas eden demokratik temsil ve çoğulculuk fikri, çıkarları bir başkasına hizmet eden

dezavantajlı gruplar nezdinde tahakküme karşı direniş hareketleriyle eleştirilebilir. Nitekim '*madun karşı-kamuları'* kavramsalı ile burjuva kamusallığına derinlikli eleştiriler getiren Fraser'e göre (1990: 63-66), açık erişim, katılımcı ve sosyal eşitlik, farklılık, kültürel çoğulculuk, liberalizm, özgürlükçülük ve çoklu kamular gibi kamusal alan ideallerinin çöktüğü gerçeği, diğer tip kamuları anlamayı zorunlu kılar.

Burjuva kamusallığının ya da diğer bir ifadeyle kitle kamusallığının alt katmanlarındaki mikro kamusallıklar, egemen çıkarların korunduğu disiplin ve gözetim mekanizmaları tarafından sürekli kontrol altında tutulmayı deneyimler. Foucault'a göre (1980) toplumların kurucu kamusal ilişkilerinde hegemonik müzakereler olarak rıza yoluyla meşrulaşan söz konusu iktidar normalliklerini düzenleyen ve disiplin/gözetim/ceza mekanizmalarını denetim rejiminin tahakküm alanlarına yayan pratik; mutlak faillere ve onların bilgisine ihtiyaç duyduğu için aleni işgaller söz konusudur. Kamusal alanın güç ilişkileriyle işgal edilmesi, gücü üreten ve güç tarafından yaratılan insan tipinin eyleyici olma ergileri münasebetiyle süreğen bir moda dönüşebilir. Tahakkümün neden olduğu ileri marjinalliklerin bilinçli mekânsal ayrışmalar ve yersel sıkışmalar üretmesi (Tremain, 2005: 20-25), yaygın kamusallığı tehdit eden bu oluşmaları kontrol etme yetkesini, iktidarın tüm yanlı ve yansız üreteçlerine paylaştırır. Ancak Foucault'a göre (2003: 35), iktidarı ve bilgi arasındaki karşılıklı sürdürülebilir yaratıcılığı korumak adına 'iktidarın gözü' sinik tüm söylemler ve örgütlü eylemler üzerinde merkezi denetimini kurar. Bilginin elde tutulmasının iktidar tarafından kullanışlılığı, gözetimin yaygınlaşmasının ve iktidarın her alandaki yeniden üretiminin sapmasız ilerleyişini açık hale getirir. İktidar ilişkilerinin özel ve kamusal olan her yere sızma denemesi, 'panoptisizm' adıyla kavramsallaşan (Foucault, 2008) narsist bir tahakküm pratiğinin de kültürel matrislerini ve yaygın örüntülerini yaratmaya kalkışması anlamına gelir.

Burjuva kamusal alanındaki iktidar/bilgi pratiğinin sürekli gözetim altında tuttuğu 'diğerleri' olarak kitle kamularının çıkarları tarafından eşitsiz muameleye maruz kalan; kadın, işçi, alt sınıf/fakir, göçmen ya da bu çalışmanın odağındaki Yeni Ateistler gibi yeni madun kimlikler, kitlesel söylemler ve aracılanmış iletişim sistemleri tarafından kasten madunlaştırılır. Kamusal alana karşı güvensizlikleri ve dışlanmışlıkları nedeniyle, karşı-söylemsel pratiklerle kendi kimliklerini, ilgilerini ve

ihtiyaçlarına ilişkin karşı-kamusallığı muhalif yorumlarıyla yeniden üretirler (Fraser, 1990: 66-67). Burjuva kamusallığının gözetiminden görece kaçış yaratan bu kamusal özerkleşme, geleneksel kamusalların 'ağdaş kamularla' (van Dijk, 2006: 32) yer değiştirmesinin de bir katalizörüdür. Neticede dijital kültür, sosyal eşitsizliklerin korunaklı bir uzvu olabildiği gibi, karşıt hareketleri motive eden, gözetimi kıran ve zaman zaman 'karşı-gözetimi' kurgulayan (Çoban ve Ataman, 2018) öz-örgütleyici ve öz-belirlenimci bir manivela sistemini de kurmaya yardımcı olur.

Enformasyonel ağ toplumu organizasyonlarında (Castells, 2008), iktidarın kurucu bilgileri, karşıt görüşün enformasyonel kalkışmalarıyla sarsılabilir ve iktidar mücadelesi enformasyonun kontrol edilememesi nedeniyle mutlak gücün aleyhinde sürer. Kimlik çatışmaları ve farklılaştırıcı kamusal tutumların neden olduğu karşı-kamulaşma hareketleri Casttells'e göre (1998: 372-373), enformasyon çağında bir trend halini alan 'kimlik direnişleri' odaklı yeni toplumsal hareketler ile yakından bağıntılıdır. Ancak kimlikleri üzerindeki tahakkümün farklı suretteki pratiklerini kırmak için, sayısal eylemlerini 'karşı' ön adında yeniden örgütleyen Yeni Ateist kimlikliler, gözetime karşı direnişlerini sergilerken sayısallaşan kültürel verilerini yeni bir gözetim tipine karşı açık seçik halde bırakma paradoksuna da nispi çözümler üretmek zorundadır. Tecrit edilme ile yoğunluklu sayısal gözetime tabi olma arasındaki akışkan zemine yayılan karşı-kamusallık, Yeni Ateist kimliklilerin onarımsal eylemleri temelinde bir dışa açılma ve içe kapanma taktiğini kitle hisleri olarak kültüre katar.

Karşı-kamulaşma hareketlerinin temel dürtüleri ve güdülenim tarzlarını araştıran Fenton ve Downey (2014: 16-25), kamusal alanın sönümlenen işlevselliğini, akışkan toplumdaki liberal kamulara duyulan güven hissinin azalması, yeni sosyal katılım olanakları ve yeni kamulaşma trendlerinin kültüre müdahil olması, çıkarcı bireysellikler ve kolektif eylemin cazibesi gibi birçok nedenle sorgular. Fraser (1990), kamusal alanın devletle eş surette değerlendirilemeyeceğini, eleştirel söylemlerin ve muhalif kamusal düşlerinin de üretildiği bir ana da denk düştüğünü savunurken bu söylemlerdeki kurucu semantiğin kitle iletişim araçlarıyla dolaşıma verildiği bir alana işaret eder. Bu düşünceye göre, paralel toplum senaryosunda 'karşı-kamular' adıyla

örgütlenen sosyal grupların, sistemin devamı için gereken antagonizmayı sağlama özelliği vardır.

Öteki olarak işaretlenen madunlar, öncelikle kendi kamularını inşa etmek zorundadır ve bu karşı-kamuların mikro nitelikleri, makro bağlamdaki kamularla koordineli çalışan holostik birimler tarafından paylaşılır. Direnişin kamusal alan işgalleri temelinde yapılıyor olması, sistem içinde kalmayı ve egemenin kontrolü dışında öz-örgütlenen bir alanı kamusallaştırarak madun çıkarları bakımından elverişli bir kültür ve ıslah alanı olarak kodlamayı da gerektirir. Çünkü Jenkins'e göre (2017: 37), hegemonik kültürü dışarıdan bozma ve sistemin kamusal alanlarının dışına doğru el çekerek özgürleşme hareketleri yerine, sistem içi direnişin ve onu biçimlendirecek iç hareketliliğin daha verimli olduğu birçok kez gözlenmiştir. Sistemin iletişimsel enstrümanları, içeride kalmanın sembolik bir göstergesidir Bunun için Matrix filmindeki 'sistem yenileyici' olarak Neo karakteri ile Truman Show'un 'kapıyı çarpıp dış dünyaya çıkan' sömürüleni Truman arasında analoji yapan Jenkins, sistemle içeriden mücadele etme argümanını Neo'yu kutsayarak savunur. Çünkü Truman'ın medya sömürüsüne ve sömürülmekte olan 'yaşama evrenine' karşılık dışarı çıkması anlamsız bir harekettir. Sömürü sistemine karşı hiçbir yapı-bozumcu etkisi yoktur (Jenkins, 2017: 37-38). Bu kıyaslama ile Jenkins tarafından kuramsal olarak vaat edilen düşüncenin önermeleri çıkarılacak olursa, '*Matrix'ten kurtulmak, yalnızca Matrix'te kalarak gerçekleşir'* ya da '*Truman'ın özgürleşmesi, yalnızca şovun bir parçası olmaya devam etmesi ile sağlanır*' ifadeleri kullanılabilir. Sistemden kaçarak mücadele edilemeyeceği görüşüne dayanan bu önermenin iç tutarlığı, yakınsama kültürünün etkileri ile tahakküm etkileri sönümlenen sistemin açmazlarına bağlıdır. Çünkü sistem, öylesine yakınsanmış süreçler içerir ki, melezleşen kültürel formlar ve aygıtların madunlar lehine kullanılmasının yolu açılır. Nitekim transmedya anlatılar, bir kimlik hakkında bütünleşik ve meta-anlatılar üretmek isteyen monopol yayıncılığın da sonuna gelindiğinin habercisidir (Jenkins, 2006: 98). Yeni Ateist hareketi, sayısal karakteri hasebiyle sistemin dışında gibi görünür, ancak enformatik akışın tam kalbinde olduğu için 'çevrimiçi/sistem içi' varlığıyla Jenkins'in 'katılımlı' mücadele savının örnekleyenlerine dâhil edilebilir.

Goffman (2014: 51), örselenen kimliklerle sosyalleşmek zorunda olanların, kendileri gibi olan ya da en azından halden anlayanlar kategorisindekilerle bir araya gelerek kendi kamularını ve dayanışma ağlarını kurma eğiliminde olduklarını saptamıştır. Bu protest alt katman ya da marjinal arayüz, kültürel sistemin anayüzünde tanımlanan iktidar ilişkilerinin sorunsuz çalışamadıklarının da bir göstergesidir. Baskın grubun egemenlik alanlarına, insanlarına ve meselelerine yabancılaşan ve buralardan tecrit edildiğini hisseden madun grupların kendi kamularındaki baskınlıklarını, egemenlik alanlarını ve meselelerini farklı bir söylemsel dizge ile inşa etmeye çalışması rastlantısal değildir (Asen, 2006: 430-431). Yeni Ateist karşı-kamularındaki kurucu ilişkilerin mizacı, mimetik bir tekrardan ya da anıştırıcı eşlemlerden farklı bir kimlik meselesiyle beraber düşünülmelidir. Çünkü karşı-kamusal alanların konumlandığı makro kamunun periferisinde, sistemin lehinde ve aleyhinde çalışan çok sayıda karşı-kamu rekabet halindedir.

Bourdieu'nun (2018) 'sosyal alan' teorisinde zikredilen önemli bir kavram olarak simgesel şiddet, ayrıcalıklı yaşam idealinin güç ilişkileri tabanındaki sızıntılarını görünür hale getirir. Simgesel şiddetin farklılıkları ayyuka çıkaran uygulanma biçimlerinden sonsuz varyant içeren egemen 'sosyal alan', karşı-kamuların simgesel işbirlikleri sayesinde dönüşür, karşıt olanın baskısı nedeniyle madunlarla birlikte kendi kendini de denetlemeye başlar. Bu nedenle sosyal alanda Holm'un tespitiyle (2019: 50) yalnızca madun karşı-kamuları değil, madun olmayanların da karşı-kamuları konuşlanabilir. Birçok tipte beliren karşı kamular arasında örgütlenme biçimlerine göre ayrım yapılabilir. Çünkü terör örgütleri gibi anti-demokratik karşı-kamular da illegal yollardan kamusal alanı karşı-baskı altında denetlemeye ve kontrole çabalar. Madunlar için demokratik ve legal karşı-kamu uzamları olarak çevrimiçi kamu mekânlarında aracılanan güçler farklılaşmasının ehemmiyeti yüksektir (Holm, 2019: 34). Sayısal nitelikli Yeni Ateist kamusallıkları, madunlar arası çeşitliliğinin yanı sıra güç ilişkilerinin baş aşağı edildiği karşı-kamusal metaforları, imajları ve simgesel şiddet üretimleri nedeniyle çevrimiçi katılım performanslarını kimlik merkezli bir direniş hareketiyle özdeş kılma yeteneğindedir. Bu hareketin hegemonik açıdan bozunumlara sebebiyet verdiği ve akışkanlığını kırdığı tarihsel blok, karşı-hegemonik inşanın dozu ve iletişimsel modlarına bakılarak farklı uzlaşımlara sahne

olabilir. Öteki olanın rıza dışı bir refleksle güçlü olanda rıza oluşturma faaliyetlerinin görünürdeki saha boyutları üzerinde net okumalar yapma imkanı yoktur. Ancak hegemonyanın kaygan zemindeki iktidar/güç ilişkilerinin saf değiştirmesiyle neticelenen sarsıntıları, madun kimliklerin kendilerine karşı-hegemonik otonomi alanları oluşturabilmeleri için yol gösterici olabilir.

2.1.6. Ofansif Mizah Retoriği

Seyreltik söylemler olarak kitlelerin dilinde yaşayan bir anlamın inşasını yapan hegemonik argümanlar, sayısal söz eylemlerle yeniden biçimlenen dilin sadeleştirilmesi, basitleştirilmesi ve kimi zaman içeriksizleştirilmesi süreci ile paralel ilerleyen bir kitle sosyolojisiyle ilintilendirilebilirler. Argümantasyon süreci ve onun retorik aygıtları bu nedenle tarihsel bloğun içerisinde yoğun tecimsel, günü kotaran, tüketimi idare eden ve yüzü eğlenceye dönük ama daha uçucu, basit ve gelenek dışı bir başkalaşım olarak eleştirilebilirler. Diyalojik hareketlerin neden ve sonuçları bağlamında düşünüldüğünde dil içi ve dil dışı anlamların aynı anda retorik bir savaşımda oldukları da düşünmeye eşlik edebilir. Nitekim Bakhtin ve onun diyalojizm görüşünün tanıdık odağı olan dil (Holquist, 2002), kestirilemez oluşu ve kontrol üstü yapısallığı nedeniyle retorik biçemlerin değişkenliğini de anlamlandırır. Yeni Ateist retoriğin, kimlik argümantasyonunun kurumsallaşan dilsel özdeğini 'yenileştirmesi' ve 'dönüştürmesi', felsefenin köşebentlerini aşarak tüm güncel pratiğe ve bireyi özelde atomize ederken toplum genelinde çoğullaştıran insanlık ülküsüne kadar yayılan sayısallaşmanın kesişim kümesinde sorgulanabilir.

Ateist kimliğinin felsefi argümantasyonundaki ileri rasyonel ve modernist tutum, Yeni Ateist kimliğindeki retorik kopuşa atıf yaparcasına mizahi ve post-modernist tutumla yer değiştirmiştir. Hakikatler bağlamının 'ciddi olmakla' özdeşleştiği ve kurulduğu geleneksel felsefi tavır (Morreall, 1986), mizahın yapıbozumsal bir aktivite olarak hegemonik kurguları aşındırdığı marjinal tavırla gerilim üretmesine karşın güldürülerin altını doldurmaya da yardımcı olur. Mizah, tıpkı felsefe gibi karşılıklı anlaşmalar ve anlaşmazlıklar arasındaki ilgi olabileceği gibi Yeni Ateist kimliğin kendini ifade ettiği argümanları orkestra eden kolektif güdünün sembolik dışavurumu da olabilir.

Yeni Ateist sosyalin alanındaki iletişimsel aksiyonların önemli bir kısmını teşkil eden argümanlar, konuşucular tarafından Yeni Ateist kimliğin hak ettiği varsayılan onur ve övgüyü göstermek üzere; doktrinleri kabul ettirme, tavırları değiştirme ve söylem şeklinde eyleme geçirme gibi ortak özlü taleplere bağlıdır (McCroskey, 2015: 9). Argümantasyonun merkezindeki söylemsellik gereği, konuşucuların nihai hedefleri arasında dinleyicilerini kendileri gibi konuşturma ereği ayrıcalıklı yer tutar. Yeni Ateist kimliği hakkındaki övgünün Yeni Ateist kimlikli biri yerine, Ateist olmayan bir seçkin kimlikli tarafından ifade edilmesinin geçerlik sözleşmesinin tarafları arasındaki yumuşama ve uzlaşıma daha yüksek etkileri olması beklenebilir (Özmen ve Keskin, 2018: 553). Nitekim dikkatleri bir odağa toplamayı hedefleyen bu yaklaşımda yalnızca hedeflenen dileyicilerin dikkat etmeye değer gördükleri söylem tiplerine yer verilirken, söylenenlerin kanıtlanabilir olduğuna, verilerle desteklenebilmelerine, nedenlerinin güçlülüğüne, kaynak olarak güvenirliklerine ve adil/eşitlikçi bir yaklaşım benimsediklerine dair bir inancın/kanaatin oluşması hedeflenir (Fahnestock ve Secor, 2004: 7). İletişimin rasyonelleşmesiyle çelişen bu ikna mekanizmasının argümantasyonu, bilgilere değil de kanaatlere şartlandığı için imajlara başvurmak zorundadır. Nitekim Yeni Ateist kimliklilerin kurmakta oldukları kimlik argümantasyonu, modern çağda sunulan epistemolojik tasvirlerden farklı olarak epeyce post-modern ve parodi içeriklidir.

Yeni Ateist kimliklilerin mizahi dil kullanımı, bireysel bir tercih ya da yerlere özgü taktikler değildir. Mizah, birçok Ateist otorite tarafından diyalojik tarzın tanımlayıcısı olarak kullanılır. Amerikan Hümanist Derneğine göre, çoğu Ateist mizah duygusuyla hareket eder (American Humanist Association, 2016: 5-6). Bu kişiler, fiili iletişimsel eylemleri 'ofansif mizah' tanımında yumuşatarak sistemin yumuşak karnına dokunaksız hale getirmeyi amaçlayabilir. Nitekim bu çalışmanın sahasını ifade eden Karikateist ve diğer yaygın Yeni Ateist öz-örgütlenmelerinde görülen iletişimsel eylemlilik, konuşucuların tüm varlıklarını kuşatan bir mizaha sırtını dayar. Mizah, ilerleyen akışta detaylandırılacağı üzere devrimci bir eleştiri içermenin yanı sıra, argümantasyon bakımından rasyonel olmamakla eleştirilir (Morreall, 1986). Ancak hedef aldığı kimliğin yapı sökümünde, madunun ofansif taktiklerine ilişkin sentetik bir sempati kurmayı amaçlayabilir. Bu yolla, maduniyetin empatisi de

rasyonel ve epistemik eleştiriden akıldışı mizaha ya da '*Redactio ad Absurdum*'a, yani *'Absürde İndirgeyerek Tartışma'*ya kaymayı deneyebilir. Nitekim 'mizah' olgusu, artık Ateistlerin değerler sistemine, rasyonelleştirilmiş amentülerine ve kimliklerini öz bağlamda tanımlayan doktrinlerine eklenmiştir.

Alain de Button tarafından vaaz edilen '*Ateistler için 10 Emir'* manifestosu; esneklik, empati, sabır, fedakarlık, nezaket, öz-farkındalık, affetme, umut ve güvenin yanı sıra mizahı da içerir (Dex, 2019). Bir değerler ilişkisi ile kendi erdemlerini üretmeye çalışan Yeni Ateist cenahın mizaha sıkı sıkıya bağlılığı tesadüf değildir; madun konuşmalarının hegemonik denetim/gözetimden kurtulabilmesi için gerekli olan 'tehlikesizleştirmeye' yakın bir iletişimsel taktik olma potansiyeli taşıdığı gibi 'karşı-hegemonya' hedefleyen bir argümantasyon olmaya da elverişlidir. Karikateist öz-örgütlenmesinin 'anonim' kimlikli yöneticilerinden birinin ifadesine göre, sanal topluluk üyelerinin "*öğrenmekten ziyade gülmek ve eğlenmek için sayfayı takip ettikleri yadsınamaz bir gerçek. Öğretici paylaşımlarla bir yere varamazsın, başarının sırrı mizahtır*" (Özmen ve Keskin, 2018: 548). Sırrı formüle aktarılan başarının, ne ile ve nasıl ölçümleneceği tam olarak kesinleşemez ancak kitleleri 'karşı-rızaya' sevk eden bir dilin 'ciddiyet dışı' hale yakınlaştıkça yükselttiğini varsaydığı bir hegemonik performans olarak öngörülebilir. Üstelik mistik olarak da önemi yükseltilen mizahın, Yeni Ateist 'enformel' diline yerleşmesinin tesadüf olmadığı görüşünü destekleyen bir başka fikir ise mizahi yaklaşımların kimlik odaklı işlevlerini içerir.

2.2. Yeni Ateist Kimlik Hareketinin Sosyo-Sayısal Art Yetişimleri

Yeni Ateist kimliğinin iletişimsel/anlatısal olarak kimliği icra edenler ile karşıtları/eleştirmenleri arasındaki 'paylaşımların' ilişkisel birikimi olması, onu bir 'yeraltı edebiyatı' yüzeyinde ihmal edilemeyecek kadar 'kalburüstü' bir hikâyenin kurgucusu yapabilir. Üstelik Yeni Ateist kimliğin öz-örgütlendiği katmanın sayısal temsille tanımlanıyor olması da 'yeraltı' hareketlerden daha çok, 'yerler üstü' bir hareket dinamiğinin hızına yetişmeyi gerektirir. Çünkü bu hareket, münferit bir oluşummuş gibi sığlaştırılamaz ve kendi başına bırakılamayacak kadar sayısal ilişkiselliği ve dışsallığıyla bilinir. Geleneksel azınlık gruplarında ya da marjinal

hareketlerde olduğu gibi, farklılığın baskısından kaynaklanan bir negatif ayrımcılık görme hissi (Marshall, 1999: 53) Yeni Ateist kimlik hareketinde de görülür. Ancak sosyo-sayısal olarak yeniden örgütlenen azınlık gruplardaki içe kapanma, öz-yalıtım ve sayısal mahremiyet kurgularının (Keskin ve Özmen, 2018: 73) aksine istemli dışa açılma/saçılma stratejisine göre davranan kolektif bilinç, 'yeraltında' olmak istemediğini gösterir. Böylece Yeni Ateist kimliğini paylaşmak için bir inisiyasyona ya da ezoterik grup ritüellerine ihtiyaç duyulmaz. Kimlik, 'apaçık' gösterilir.

Yeni Ateist hareketinin yollarını hazırlayan tarihsel art yetişimlerinin 9/11 olayı, İslamofobi, Katolik kilisesindeki yozlaşma iddiaları, bilimin popülerleşmesi, Ateist kimlik retoriğinin eksenindeki kaymalar gibi birçok olayın kronolojik etkileşimiyle açıklanması, kitle iletişimsel bir yenilik olarak sosyo-sayısal art yetişimlere atıflar içermelidir. Neticede Althusser'den ilhamla (2006: 83) *ideolojinin bir tarihi olmadığı* gibi, çevrimiçi Yeni Ateist iletişimsel eylemliliğinin de '*tarihi yoktur!'* önermesi yeniden düşünülebilir. Madun kimliğinin sürekli bir savaşım ve sınıfsal mücadelenin ilerlettiği tarihin bir parçası olarak ideoloji içerimi, onun kendine has bir tarihinin olmadığını ve 'ebediliğini' simgeler. Dolayısıyla çevrimiçi Yeni Ateist kimlik hareketi, sınıfsal mücadelenin tarihinden özerk tutulamaz, onun bir evresidir. Bu durumda, sosyo-sayısal varlığının tabanlığını ören art yetişimleriyle birlikte kimlik savaşımlarının tarihine özgün bir katkı yapar. Yeni Ateist kimlik hareketinin sosyo-sayısal tarihsel blok oluşturma çabaları, hareketin art yetişimsel itkileri sayesinde kendini gerçekleştirebilir. Kendi başına anlaşılması güç olan bu hareket, kitle iletişimindeki dönüşümlerin bir sonucu olarak (Kettel, 2013: 65) izleyicinin aktifleşmesi ve 'katılımlı' medya savları ile yeni toplumsal hareketler ve sayısal aktivizm tezlerinden feyiz alır.

Kamusal düşünce ve sivil toplum rasyonelinde üreyen demokratik yapılar, kimlik menşeili kod üreteçlerinin pratik bir nitelikle ayırt edilmesine olanak tanır. Çünkü demokrasiler öncelikli olarak kendi söz eylemsel yöntem ve tekniklerini tedavüle sokar. Tedavüldeki stratejik enformasyon kurulumu, demopedik medya ve sosyal medya tezini çevrimiçi uğraşıların iletişimsel performanslara çevrimini ifade eden yeni bir tür insan-medium/araç etkileşiminden (HCI) söz etmenin yordamlarını kültürel arayüzlere tanımlar. İnsanın bir 'hedef' ya da 'alımlayıcı' kitlesel birim olarak

medyatik etki sathındaki belirlenimci pozisyonu, medyanın ya da sosyal medyanın didaktiğini irdeleyen bir düşünsel aktiviteyi yönlendirir. Medyatik etki araştırmalarının eleştirel paradigma içindeki son kavşağı olarak görünen 'aktif izleyici' tezi, 'katılımcı' ve 'üreten' izleyici tespitlerinin tamamlayıcısıdır. Fuchs'a göre (2017: 72), yeni medyanın içeriğine müdahalede bulunarak tüketimde bulunan çevrimiçi bireyler '*üreten tüketici/prosumer*' tipindeki melez medya emekçileridir. İzleyiciye alışılageldik olandan farklı bir özellik ya da rol yükleyen bu melezlik, kimilerince eleştiriye açık olmasına karşın Yeni Ateist kimlik hareketine katkı sunmayı amaçlayanlar nezdinde 'kendi içeriklerini üretebildikleri' bir tüketim hali olarak ehemmiyet arz ettiği savunulabilir. Jenkins'in (2006: 137) 'yakınsama kültürü' tezinde tanımladığı üzere; web dünyası artık tüketicilerin 'katılımlı' sitelerine dönüşerek monopol denetimin dışındadır ve sistemdeki herkesin birbirlerine zincirlendiği bir akışkan üretim donanımı içerir. Yeni medyada içerikler, üreticileriyle birliktedir ve izleyicilerin kendi içeriklerinin mutfağında tüketim gerçekleştirebildikleri bir 'servis' ağı sürekli yeni eklemlerle genişlemektedir. 'Kullanıcı üretimli içerik/User generated content' (Constantinides, 2009: 10) olarak terimleştirilen yeni tip içerikler, Yeni Ateist kimliğini somutlukla kurgulayan tasarımlar olmalarının dışında çoğul ve kolektif mimarinin birer ürünü olma özellikleri de taşırlar.

Temelinde 'kimliğe' ilişkin bir hakkı kazanma ya da söz konusu hale getirme ereği bulunan aktivist hareketlerin globalde olduğu gibi Türkiye özelinde de 'çevre', 'siyaset' ve 'kimlik' bahislerinde yoğunlaştığı görülebilir (Çokluk-Cömert, 2019; Tekinalp ve Kestel, 2019; Erkmen v.d., 2019). Özellikle 'öteki, harici, dezavantajlı' olarak betimlenen kimlik gruplarının 'tanınmaya' ve 'kimliklerini restore etmeye' yönelik dijital tabanlı, aktivist iletişimsel eylemleri (Fermanoğlu, 2019; Güzel ve Keskin, 2019; Güzel-Korver ve Keskin, 2019) hakkında yapılan çalışmaların biriktiği ciddi bir literatür olgunlaşmaktadır.

2.2.1. İzleyici Aktifleşmesi, Katılım Kültürü ve Sosyal Medya Öz-Temsili

İzleyicinin aktifleşmesi ve medyatik ekranın izleyici katılımına açık hale gelmesi, temsili bir eylemden öz-temsili bir eyleme doğru geçişte olan geleneğin güzergâhında gerçekleşir. Ancak izleyicinin mevcut konumu, medyanın evrimine paralel olarak değişkenlik göstererek saptanmıştır. Hatta izleyicinin medya karşısındaki konumunun devamlı bir yanılgı olduğuna ilişkin eleştirel görüşe rağmen tüm dünyada revaçta olan 'aktiflik' tezine yönelen bir kaymanın varlığı yadsınamaz.

Erken dönem medya araştırmalarında bir yönetsel bakış ve pazar araştırmacısı gözüyle iletişimde olmanın yurttaş dolaylarındaki sosyal 'ekolarını' ölçümleyen Laswell (2007) bir taraftan '*hipodermik iğnenin'* işleyiş prensiplerini modelleştirirken, diğer taraftan politik iletişim ve propagandanın müessir sıfatlarını (1927) kitlesel 'güçlü' etkiler düzleminde teoriyle çevreler. Bu döneme hâkim olan güçlü medyatik etkiler, tek yönlü, çizgisel ve asimetrik bir akışkan kod/anlam aktarımı savına taraftar toplamaktadır.

Medyatik porsiyonların perdelediği süreç dinamiğinin ilerleyen dönemlerdeki sosyal açmazlar ve politik krizlere çare olamayışının bir neticesi de oy verme tutumlarına güçlü etki ettiği sayılan medyanın, düşünüldüğü kadar güçlü bir propaganda aygıtı olmadığının anlaşılmasıdır. Lazarsfeld'in iletişimsel etkileri haritaladığı oy verme araştırmaları (Katz, 2001), 'sınırlı etki' olarak kabul gören ikinci etki araştırmaları çağına geçişi (Katz, 1987) sembolize ederken, eşik bekçileri, kanaat önderleri ve sosyal grup ilişkilerinin içeriğe yönelik muhalefeti ve mukavemeti arttırarak çeşitli içerik enkazlarına neden olabildiği önermesine haklılık atfedilmiştir. Bu döneme egemen olan '*iki aşamalı akış'* etkisi (Katz, 1957), medyatik mesaj ile izleyici arasındaki geçirgen ve filtreleyici bir bariyer olarak kanaat önderlerinin mesajın algılanışını idare ettiğine ilişkin bulgular üretilmiştir.

Ana akım paradigmada izleyicinin yükselişini haber veren en önemli gelişmelerden biri ise, 'aktif izleyici' tezine geçerlik kazandıran 'Kullanımlar ve Doyumlar' yaklaşımı çalışmalarıdır (Katz v.d. 1973-74). Bu yaklaşıma göre, bireylerin medyayı kullanırken elde ettikleri doyumlar farklı koşul ve araştırma sonuçlarına göre

çok kez formüle dökülmüştür. Katz'a göre (1959), kurama altyapı oluşturan aktif izleyici tezi, erken döneme hakim olan '*medya insanlara ne yapar?*' problematiğinin '*insanlar medya ile ne yapar?*' problematiğine dönüşümüyle anlamlıdır. Bu bağlamda kuramın argümanlarını olgunlaştıran ihtiyaç, doyum, etki ve izleyici konumu değişkenleri araştırılarak televizyon, radyo, gazete ve diğer mecralardaki izleyicinin içeriğe yaklaşımını (Katz v.d., 1973/74) ilgilendiren bir varsayımın sahadaki karşılıkları sondajlanır. Böylece, insanların belirli ihtiyaçları doğrultusunda medyayı kullandığı, içeriği de bu ihtiyaçlara doyum sağladığı farklı ölçütlerde seçebildiği varsayımı keskinleşir, nispeten tanıtlanır.

Medyatik kristalizasyonu izleyici hesabına dönüştüren bu yaklaşımda, en yaygın olarak bireylerin medyayı 'oyalanma/kaçış, kişisel ilişkiler, kişisel kimlik ve gözetim' (McQuails v.d., 1972) ya da 'bilgilenme, kişisel kimlik, entegrasyon, sosyal etkileşim ve eğlence' (McQuails, 1983) doyumlarıyla kullandıkları kabul edilir. Güncel sosyal medya kullanım performansları ve öğrenimsel arayışlar ilişkisinde, 'bilgilenme', 'eğlence', 'sosyal etkileşim' ve 'entegrasyon' kategorilerinin öğrenme amaçlı etkinlikleri daha faza içerdiği söylenebilir. Çünkü bu tip doyumların sosyal kökeninde müşterek paylaşılan ve dağıtılan yaşamsal değişimler, bireylerin sosyal durumlara öznel reaksiyonları (Blumler, 1979) gibi sosyal medyatik kullanımları da tetikleyen birçok doyum önceliği vardır. İzleyici araştırmalarının hâlihazırda sosyal medyanın ilişki varyantları üzerinde sınadığı ve yenilerini tespit ettiği bu doyumlar, hedonik tüketim ilişkilerinden ziyade araçsal empati ve bilişsel bütünleşmenin 'öğrenilmesi' ile gerçekleşir.

Medyatik etki araştırmalarının erken dönemlerinden beri süregelen izleyicinin içerik karşısındaki konumuna ilişkin tartışmaların son evresindeki 'aktif izleyici' tezinin bir uzvu olan Kullanımlar ve Doyumlar, bağımlılık, yoksunluk ve değişken/düşük seviyeli izleyici aktifliği tezleriyle angajman üretir (Ruggeiro, 2000). Ancak bu kuramın kitle iletişim altyapısının arıtılmasına, kimlikler arası eşitliksizliklerin giderilmesine, birikim rejiminin baskıcı güç ilişkilerinin madunlar nezdindeki eziciliğine ve sınıfsal deneyimlerin kimliğin tahakküme araç olarak kullanılmasındaki dijital dönüşümlerine ilişkin argüman üretmemesi, meseleye eleştirel paradigma perspektifinden bakmayı anlamlı kılar. Bu kuramın hakkında

konuştuğu ‘bireyler’ oldukça geneldir ve büyük oranda hegemonik olanları kasteder. Oysa buaraştırmada madunlar ve onların madunluğu aşma taktikleri hakkında konuşulması dolayısıyla, aktiflik tezinin eleştirel uzanımlarına sırt verilecektir.

İzleyicinin medya karşısındaki ya da medyaya karşı konumunu kestirmeyi yönetsel bir gayeye dönüştüren ana akım paradigmalar arasındaki geçişkenlik, eleştirel paradigma söz konusu olduğunda da bir takım ortodoks etkiler ve onların karşıtları arasındaki dönemeçlerle sürdürülür. Eleştirel Ekonomi Politik görüşün içerikler karşısında pasifleştirdiği izleyici, altyapı indirgemeci bu problematiğe karşı üst yapısal ideoloji ve kültür incelemelerine girişen yeni eleştirel görüşçüler tarafından kısmen de olsa ‘özgürleştirilir’. Kültürel Çalışmalar geleneğinde kalıp olarak düşünülmeyen ve tektipleştirilmeyen izleyici, türsel yaklaşımı, algısal poziyonu ve içerikle kurduğu sınıfsal ilişkinin tabanı gibi birçok kriter etrafında yeniden sınıflandırılır. Böylece izleyicinin pasif olduğu gelenekçi görüşüne ek olarak aktifliği çeşitli fazlara bölen yeni bir algı okuması ortaya çıkar. Stuart Hall (1980), kodlama ve kodaçımı arasındaki ilişkiyi açıklama için geliştirdiği Alımlama Analizi modeli ile etkiyi parçalar. Çünkü medyatik etki, kodlayanın kontrolünde olmaksızın kodaçımcının zihinsel olarak ‘yeniden yorumlama’ performansındaki uyuşmaya da bağlıdır. Kodaçım yapam izleyici, kodlanan anlamı zihninde deşifre ederken yeniden anlamlandırır ve kendinden bir şeyler katar.

Hall’in (1980: 132-135) kodaçımı sürecindeki izleyici tiplerini tarif eden üç tür okuma/alımlama tespiti vardır: Baskın, Müzakereli ve Muhalif. Medyatik kodlamanın hegemonyayı kurabilmesinin gerçekleşmesini ya da gerçekleşmemesini simgeleyen bu üçlü kategori, izleyicinin içerikle kurduğu bilişsel ilişkinin üstün bir yeniden kodlama olduğuna dikkat çeker. Çünkü bir izleyici, seyrettiği içeriği olduğu gibi kabul ederek baskın/hegemonik okuma yapsa bile, yeni medya söz konusu olduğunda girişeceği katkı nedeniyle hegemonyanın genişlemesinde ‘aktif’ rol alır. Aynı şekilde, içeriğin bir kısmının kabul edilip, bir kısmının sorgulandığı müzakereli okumanın her evresi, tartışmanın yalnızca bilişselle sınırlanmadığı medyatik performanslara aktarılabildiği ölçüde içeriğin biçimlenmesine/kodlanışına doğrudan katkı yapar. Söz konusu olan kodlamayı tamamen reddeden muhalif bir okuma ise, alternatif/karşı anlamı üretecek yeni bir medyatik performans ile hegemonya ters yüz edilebilir.

Yeni Ateist kimliğine ilişkin temsillerde, toplumun seçkin kimliklerinden sosyal medya kullanıcılarının ve geleneksel medya izleyicilerinin genellikle baskın okumada uzlaştıkları varsayımı pratikte de gözlenebilir. Özellikle sosyal medyada katılımcı kültüre dönüşen kodlama ve kodaçımı sürecinde, dini kimliğe aidiyetleri yüksek olan kullanıcılar arasında Yeni Ateist kimlikliler hakkında koşulsuz bir olumsuz uzlaşmanın üretilmekte olması beklenen bir durumdur. Ancak Yeni Ateist kimlikliler, geleneksel ekranlardaki temsiliyetlerine 'muhalif' oldukları için öz-temsil konumuna geçmek için sosyal medyada aktif harekette bulunurlar. Çünkü sosyal medyada dinleyicilerin aynı zamanda 'konuşucu' pozisyonda olduklarına ilişkin bir sav ve kolektif tutum söz konusudur. Nitekim Yeni Ateist kimliklilerin yapmakta olduğu bu konuşucu-okuyuculuk, bir yeniden üretim olması nedeniyle kendi okuyucu kitlesini de oluşturur. Bu okuyucu kitlesi de üç farklı tipte kodlamaların yapısını sökerek yeniden kodlama yapar.

Kullanıcıların kendileri hakkında ve diğerleri üzerine konuşabilmesini eşitsizliklerin en önemli kırılma anlarından biri olarak yorumlayan Jenkins (2017: 33-34) ekseriyetle Amerikan ana akım medyasını konu alan yaklaşımların, yeni medyayı olumsuzluk ve olumluluk kutupları arasındaki sonsuz biçimde yorumladıklarını ifade eder. Yeni medyanın getirdiklerine ve bireylere açtığı demokratik kapılardan yansıyan 'özgürlük' imajlarına optimist tavırla yaklaşan Jenkins, teknolojik karamsarları rasyonel 'yumuşamaya' ve 'uzlaşmaya' çağırır. Yeni medyayı geleneksel olanın bir devamı gibi gören bakışa itiraz eden bu perspektif, yabana atılmayacak bir kırılma ile çatallanan tarihsel yollardan birinin dahi bağımlı sınıflara hizmet etmesi durumunda devrimci etkilerin tetikleneceğini savunur. Çünkü medyadaki yenileşmenin gelecek için umuda yol açan tarafı, kolektif zekâ ile hegemonik medya arasındaki savaşımda yaşanacak bir ateşkesin gerçekleşme ihtimalidir (Jenkins, 2017: 36).

Jenkins'e göre (2001: 93), yalnızca araçsal olarak sınırlanamaz bir biçimde kültürleri de beraberinde başkalaştıran ve kaynaştıran yöndeşme, bireyleri, her yere yayılan ve birbiriyle ilişkili bir medya çağına dahil etmektedir. Bir tür 'Dijital Rönesans' olarak düşünüldüğünde yöndeşme olgusunun, sonucu değil süreci tarif ettiği ve toplumsalı simgeleyen her alanda deneyimlenecek bir birleşme hali olduğu ifade edilebilir. Yeni Ateist kimliklilerin de içinde yer aldıkları çevrimiçi yakınsanan

kitleler, merkezi ekran olarak televizyonun tüm medya kozmolojisini denetimi altında tutmasının neden olduğu sorunsalları çoktan geride bırakmıştır. Bu görüş çerçevesinde, Yeni Ateist kullanıcıların öz-temsili içeriklerinin inisiyatifini ellerine almalarının, öz-kültürlerinin geleceği için yön belirleme hakkını da ellerinde tuttuklarının bir göstergesi olduğu söylenebilir. Yeni Ateist kimliğin üretici güçlerini ellerinde tutan çevrimiçi bireylere sayısal sistem altyapısı tarafından isnat edilen bu inisiyatif, sürekli sömürüldükleri Global Köyün esas vatandaşları olma ergisini de koşulsuz olarak sunmaktadır. Çünkü Jenkins'e göre (2006: 243-248), sayısallığın kompleks kademelerinde sinerjik bir eylem olarak kendini kuran katılımlı eylem, geleneksel ekranın, televizyonun ve diğer birçok hegemonik enstrümanın doğrusallığını geçersizleştirir. Bunun hinterlandında, medyatik enstrümanların iç içe geçerek oluşturdukları yeni melez ve çoğul formların büyüttüğü yöndeşme kültürünün, bireysel özgürlükler ve medya demokrasisi için bir anahtar olabileceği görüşü belirgindir. Öyle ki içeriğin yöndeşik ve katılımlı çoğulluğunun ifadesi olan kolektif zeka (Jenkins, 2017: 35), bireysel olarak ifadesi cılız bir deneyimden öteye gitmekte zorlanan Yeni Ateist öz-temsili için topluluk güçlerinden verim alan özgürleşmenin kilidini açar.

Yeni medyanın yakınsamış bileşenler tarafından zenginleştirilen altyapısı, tekel yayıncılığın hegemonik tutumuna karşı güçlü başkaldırılara niyetlenenlerin kolektif ilgilerini celp eder. Yeni medyayı kullanarak yapabileceklerini tecrübe eden kitleler, akıştaki içerik birikimini daha fazla kontrolleri altında tutmak ve alternatif birikimi karşı-hegemonyaya dönüştürecek heterodoks görüşü diğer kullanıcılarla daha fazla paylaşabilmek amacıyla farklı teknolojileri kullanım metotlarını öğrenmeye uğraşmaktadırlar (2017: 38). Bir tür sayısal pedagojik yeterliğin enformel hali olarak değerlendirilebilen bu öğrenme arzusu, yöndeşme kültürünü güçlendiren, gerekçelerini oluşturan ve ona form kazandıran medya davranışlarının ardındaki motivasyonları besler.

Çevrimiçi katılım performanslarına yön veren sayısal konsantrasyon, hegemonik bir silah olarak bağımlı sınıflara doğrultulan 'hipodermik mermilerin' propaganda etkilerini tersine çevirebilir. Nitekim Ryan ve Kellner'e göre (1997: 73) medya, egemen ideolojilerin içeriğini tamamlayan temsil görevlerini üstlenerek

hegemonik gerçekliğin yeniden kendini kurabilmesine ön ayak olabileceği kadar alternatif temsillerle hegemonik olanı sarsacak gücü de barındırır. Üstelik yöndeşik medya aparatlarının tekilliğini yitirmesi ve enstrümantal zenginliğin içerikteki anlama çoğul katkılar sunmasının kimlik mücadelesini daha şiddetli bir safhaya götürmesi de muhtemeldir. Çünkü artık hiçbir iletişim aracı, tekil değildir. Jenkins'in örneğiyle (2017: 34) cep telefonları, iletişime aracılık etmeleri gibi temel fonksiyonu gölgede bırakacak oyunlar oynama, internetten bilgi indirme, fotoğraflar ya da metin mesajları gönderip alma gibi çoklu fonksiyonlarla üretilirler. Yöndeşme sonrasında tüm cihazların birbirleriyle ilişkili oldukları, trans-medyatik anlatılarda yoğunlaştıkları ve tekil kalamayacakları yeni bir kitle iletişim evresi başlamıştır.

Jenkins'in bu aktif izleyici ve katılım tezini merkeze alarak kurguladığı 'özgürlük' savunusu, bu araştırmadaki ateist iletişimsel eylemliliği açısından seçilen kuramsal dayanaklar arasındadır. Ancak eleştirel kuram cenahında 'katılım', 'etkileşim' ve 'özgürlük' argümanlarının bir yanılsamadan ibaret olduğuna dair fikirler olmasını da göz ardı etmemek gerekir. Çünkü kapitalize edilen ve sömürgeleştirilen yaşam alanına karşı yeni bir dizgenin umuduyla sosyal medyada özgürleşen birey aksiyomu, sosyal medya platformlarına sahip olan markaların da tecimsel emek kaygısı güttükleri gerçeğini unutturabilir. Neticesinde bu dijital alanlar da sermaye sahiplerinin kazanç tasarılarına bağlı olarak sürekli sömürü altındadır. Bu yaklaşıma göre yaşama evrenlerindeki kapital sömürgeyi kırmak, mevcut araçsal bağıntılar, sahiplik ve üretim ilişkileri özelinde olanaksızdır. Jenkins'in (2006) katılımlı sosyal medya hipotezine karşın Fuchs (2013: 25-26), bu hipotezin, özgürlük ve entegre toplum modeline giden yol olmadığını, kapitalist üretim ilişkilerini tüm kamusal ve özel alanlara, iş zamanları ve boş vakitlere kadar yayan bir taktik olduğunu söylemektedir. Bu katılımın, daha demokratik ve çok sesli toplumu yarattığı fikirlerini, yanıltıcı bulmaktadır. Katılım yadsınamaz bir gerçekliktir; ancak asıl önemli olan, bu katılımın neye hizmet ettiğidir. Medyadaki seyirci metası ile internetteki seyirci metası arasındaki nitelik farkı, internet seyircisinin aynı zamanda içerik üreten ve bunu dolaşımda tutarak sürece dahil olan bir konumda olmasıdır (Fuchs, 2017: 73). Bu argüman, içerik üretiyor olmanın, metalaşmayı engellemediği, aksine farklı bir boyutta genişlettiği varsayımını desteklemektedir.

Öz-temsili iletişimsel eylemleri araştıran Enli ve Thumim (2012: 89-90), '*çevrimiçi kendilik'* ve '*aracılanmış kendilik'* sunumları arasında kimliğin enformelleşmesi bakımından fark olduğunu düşünür. Çünkü aracılanmış kendilik olarak öz-temsilde, kimliğin 'apaçıklığı' ve amaçlanan görünümlerin öznelerin bilinçli eylemleriyle pratiğe aktarılması söz konusudur. Bir başka deyişle, çevrimiçi hareket halindeki kullanıcılar tüm aksiyonlarını kendilerini temsil etmek için topluluk güçlerine dönüştürmekte ve sunum halinde olduklarının farkındadırlar. Bu mod, öz-temsilde olmanın farkındalığı nedeniyle kontrollü ve tasarlanmıştır. Ancak çevrimiçi kendilik modunda bireyler doğrudan ve 'apaçık' öz-temsil halinde değildir. Onlar çevrimiçi performans sergilerken sistemdeki 'herhangi' biriymişçesine davranırlar ve herkes gibidirler. Ancak taşıdıkları kimliğin baskınlığı nedeniyle kastetmedikleri bir öz-temsili anlamı bilinç-dışı oluşturabilirler. Yeni Ateist kimliğinin 'apaçık' temsiline odaklı topluluk sayfaları ve bireysel profiller ile bunların dışındaki sosyal alanlardaki dolaysal kimlik performansları, bütünleşik olarak öz-temsili meydana getirirler. Nitekim birey ya da topluluklar, bilinçli/kasti olsun ya da olmasın, dijital kültürün momentindeki her daim herkes gibi öz-temsili durumdadırlar (Thumim, 2012) ve herkes gibi 'bir hikâyeyi anlatmayı' sürdürürler (Thumim, 2009: 618-619).

Sosyal medyada iletişimsel eylemin simgeselleri ile kodifiye edilen Yeni Ateist kimliği, farklı kültürel ara yüzlerde cereyan etmesinin de etkisiyle tek düze değildir; yapısındaki katmanlılık uyarınca öz-temsili olarak üç aşamada kurulur. Bu aşamalar Enli ve Thumim (2012: 98) tarafından, evrenselleşmiş kendiliği kişiselleştirme, baskın/hegemonik temsili oluşturma ve kendi hakkındaki temsilin kontrolü kategorileriyle yapılandırılmıştır. Öncelikle Yeni Ateist kimliğinin hegemonik evrensel olarak taşıdığı anlamların kasten bireyselleştirildiği/özselleştirildiği bir başlangıç evresi olmalıdır. Çünkü bireyselleştirme, özne-ben ismiyle çağrılan yaratıcı/eyleyici gücün kendine özgü dönüştürebilme kapasitesini yansıtır. Yeni Ateist kimliğin öz-temsilinin başlangıç evresinde, evrensel olarak söylenmiş olanların tümü hakkında özel olarak söylenen 'şeylerin' özleştirilmiş bir konsepti yer almalıdır. Nitekim Yeni Ateist kimliği, bu konseptin kendisidir. Bireyselleştirilmiş konsept, kimliği paylaşanlarca baskın/hegemonik anlamlar üreten bir ilişki olarak somutlaştığında, karşı-hegemonik kültür de bu ikinci evrede kendi kendini

desenlemeye başlar. Hegemonik temsil oluştuğunda, üçüncü ve son evredeki 'kontrol' mekanizması devreye alınır. Dolaşımdaki öz-temsiller, egemen temsillerden farklılıklarını belirleyen niteliklerini özümseyen bir kolektif tarafından denetlenir. Tek bir merkez yerine öz-temsile katılan herkesçe sürdürülen kontrol; sözel ve görsel birçok türde gerçekleşen (Rettberg, 2017; Musse, 2016) karşı-hegemonik sunumların birbirleriyle kesişerek, eklemler üreterek ve etkileşerek bir kültürü inşa etmesine yardımcı olur.

2.2.2. Yeni Toplumsal Hareketler ve Dijital Aktivizmin Yükselişi

Egemenin dünya görüşünün sarstığı kimliklerin ve sınıfsal pozisyonun iflasıyla birlikte üretim ilişkilerine yeni bir fasıl getiren ve tarihsel bloğu kıran madun hareketleri, geçmişinden beri süregelen bir sorun yığılımının kolektif gücü olarak egemene karşı sergilenir. Üretim ilişkilerin çıkmazları ve bunalımlarıyla birlikte tarihin bilinçdışından sızan 'direniş' duyuları, mobilize yayılım halindeki sömürgeci zihniyetin duyularına karşı koyan bağımlı sınıf reddinin uygulamalarını örgütler. Ancak akışkan tarihin sosyo-teknolojik kulvarlarda dönüştürdüğü 'üretici güçler', toplumsal hareket bilincinin ideolojik amaçlar, taktikler ve yapılanma bakımından 'yenileşmesinde' (Pichardo, 1997: 414-417) bir süreç ve sonuç olarak etkilidir. Kimliğin, 'yanılsamalı bir sınıf pozisyonu' olma halini belirleyen altyapısallığını perdeleyen hareket bilincinin 'politik ve kültürel' olarak yeniden düzenlenişi (Buechler, 1995: 441), üstyapısal özerklik katlarında kurumsallaşır. Bu bakımdan, bağımlı sınıfların/madunların sistem içi mobilize varlıklarını, 'sisteme katkı için eylem' modundan 'kendileri için eylem' moduna geçirme cesaretlerini tanımlayan toplumsal hareketler, kimliğin sosyal özdeğindeki biçimsel değişimlerle ilintili olarak işlev değiştirir.

Ateist kimliklilerinki gibi azınlık durumunda 'parçalanan' madun kimliğinin alternatif ve sistem karşıtı fiili hali, yeni madunluğun yersizyurtsuzlaşan varlığının (Deleuze ve Guattari, 2001: 20) çevrimsel ifadesine uygun olması itibariyle de kimlik politikalarına yatkındır. Sınıf kimliğinin tüm bütünleştiriciliğine karşı sistemsel bir kimlik-bölümü politiğinin reel-pratiği olan yersizyurtsuzlaştırma, yeni madunun çoklu

kimlikler arasında gidip gelen mobilize yaşantısını üstyapısal kimliklere pay ederek liminal bir hatta sıkıştırır. Bu nedenle, Marksist 'eski' işçi sınıfı hareketleri ile sınıfsal olmayan 'yeni' toplumsal hareketler çatışıktır. Yeni toplumsal hareketler cinsiyet, ırk, etnisite, gençlik, seksüalite, ruhsallık, karşı-kültür, çevrecilik, hayvan hakları, insan hakları ve pasifizm gibi kamulaşan karakterdeki kimlikler arası geçiş kolaylıklarıyla imtihan edilen üstyapısal hareketlerdir (Buechler, 2013). Ortodoks Marksizmin işçi sınıfında bütünlediği kimlikleri, üstyapısal saffa geçişin yol ağzında parçalayan Yeni Sol/Batı Marksizmi temsilcileri (Gramsci 2014a; Althusser, 2006; Hall, 2017), ırk ve feminizm konularında yükselen, 'pozitif' nitelikli kültürel madun hareketlerini yeni bir teorinin alanına kaydırır. Nitekim kimliklerin baskın karakteri yeni toplumsal hareketlere o kadar yerleşir ki, bu hareketlerin başarısı olarak kimlik çıktılarına bakılır (Poletta ve Jasper, 2001: 296-297). Doğal olarak Yeni Ateist kimliği, yeni madun kategorisi olarak kendi hareketinin bir çıktısıdır. Her gün gerçekleşen üretim etkinliğinin hegemonik ve muhalif taraflarının motif giydirdiği Yeni Ateist kimliğinin başarısı, çıktılarının hegemonya semptomları ile ölçümlenebilir. Ancak, bir çıktı olarak Yeni Ateist kimliği ile onun içerikteki dökümleri, amaçları ve taktikleri bağlamında yaklaşıldığında hareketin bilinci devrimci sayılamaz, demokratik hak ve imtiyazlar talep eden ve yönetimi yıkmak yerine ona katılmayı hedefleyen 'pozitif' bir yapıdadır (Pichardo, 1997: 417-420).

Toplumsal hareketler üzerine çalışan dört majör teorisyenin (Habermas, Melucci, Castells, Touraine) Batı Marksizmi temsilcileri olması (Buechler, 1995: 447) tesadüf değildir. Çünkü 'eski' ve 'yeni' olarak toplumsal hareketlerin tarihsel bir başkalaşım kesitinde olduğunun farkında olan teorisyenler, bağımlı sınıf/madun mücadelelerinin, Marksist savlı altyapısal/ekonomik sınıf hareketlerinin dışına çıktığının inkar edilemez bir 'yeni' sıfatını hak ettiği konusunda kuşkusuzdur. Milenyuma yakın bir tarihe değin Marksist görü ile modellenen toplumsal hareketler, anakronik bir halde post-Marksist olana yer verirken (Touraine, 1992: 125), neredeyse tüm sınıflamaların 'eski' ve 'yeni' toplumsal hareket ayrımlarını bu bağlama oturttukları gözlenebilir. Melucci (1980: 199-200), toplumsal hareketleri Marksist ve İşlevselci olarak iki farklı teorik önermede değerlendirir. Çünkü yukarıda detayları sayılan 'kimlik' tabanlı hareketler 'devrimci' nitelikte olamayışları nedeniyle yalnızca

‘işlevsel’ boyutlarda günü kotarmak ya da ideal taleplerle pratik imajları yakınlaştırmak arzularına hizmet edebilirler.

‘Yeni’ ön adında, sırtını Marksist paradigmaya vererek yorumladığı toplumsal hareketleri ağdaş formlar ve iletişimsel aksiyon güçleri zemininde haritalayan Castells (1983) ise, ‘eski’ olan sınıfsallık etkisinin post-modern imajlar tarafından mas edildiklerini yargılarına ekler. Yeni toplumsal hareketleri ‘kent hakkı ve kentsel mobilizasyon’ (Hanningan, 1985: 440) kavramları parantezine de alan Castells, ‘yeniliğin’ simgesel farklılaşma yolaklarını ağ toplumunun iletişimsel akış uzamlarını gözeterek maddelendirir. Yeni toplumsal hareketler ilk önce, (1) çeşitli özerk birimler arasında yatay bağıntılar kurar ve çoğunlukla hiyerarşik değildir. (2) Bilgi, bu hareketlerin organizasyon kurulumunda serbest ve açık dolaşımdadır. (3) Koordinasyon ve tüm direktifler merkezi olmayan bir yapıda etkileşim ve kolektif dayanışma ile sağlanır. Ayrıca doğrudan kararlar demokratik işbirlikleri ile alınır. (4) Kendi kendilerini yönetebilen (self-governance) ve kendi kendini örgütleyebilen (self-organization) ağlar oluştururlar (Castells, 2001: 55). Yeni Ateist kimliğinin öz-örgütlenmesi hareketinin bağlaçları niteliğindeki maddelere bakıldığında, ‘eski’ sınıf hareketlerinden farkla kesinlikle hiyerarşik olmadan ve bilginin serbest dolaşım ilkesine sadık kalan bir ‘organizasyonun’ varlığı saptanabilir. Nitekim Fuchs’a göre (2003c) öz-örgütlenme yapısal olarak sosyal yapının öz-yeniden üretimini (self-reproduction), aksiyon olarak katılımcı sosyal aktörlerin öz-belirtim (self-determination) eylemlerini ve diyalektik olarak ise karşılıklı etkileşimi yaratır. Yeni toplumsal hareketlerin (Fuchs, 2006b) ve siber-protestoların (Fuchs, 2006a) öz-örgütleniyor olmalarının Yeni Ateist kimliğinin yapıcıları tarafından yeniden dizgelenen dilin de simgesel özgürlük ve özgünlük taşıdığı anlamıyla örtüşür. Adalet arayışları ve karşı-çıkışların ağ düzleminde kendi kendilerini örgütleyebildiği yeni toplumsal hareketler (Juris, 2004: 343-346), demokratik yurttaşlık idealinde buluşamayan madun bireyler olarak Yeni Ateist kimliklilerin ‘ağdaş’ nitelikle bir demokrasi kültürünün parçası olma ayrıcalığını kuran organize devinimdir.

Yeni toplumsal hareketleri Marksist ve post-Marksist ikilikte çağdaşlaştıran Touraine ise (1985: 751-758) hareketlenme duygusunu oluşturan temel olgunun sosyal çatışma/gerilimler olduğunu savunur. Bu kapsamda, kolektif ilgi takibinin rekabeti,

sosyal, kültürel ve politik kimliğin yeniden yapılanması, politik güç, ayrıcalıklı statüleri savunmak, temel kültürel tarzların sosyal denetimi, yeni düzen kurma girişimi, ulusal düzeyde çatışma ve yeni cemaatçilik kalkışmaları gibi çok sayıda çatışma biçimince çerçevelenir. Bu çatışma biçimleri arasında hegemonik olanın sistemsel tavrının yanı sıra, madunun kimlik konulu kalkışmalarının, cemaatleşme taleplerinin özel bir yere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü Yeni Ateist kimlikliler, yukarıda tasnif edilen sosyal çatışmaların tamamını tecrübe ediyor olmakla birlikte, bazılarında dolaylı olarak yer alırken bazılarının tam merkezindedirler. Özellikle yeni düzen kurma girişimleri, yeni cemaatçilik kalkışmaları, kimliğin yeniden yapılanması, ayrıcalıklı statülere karşı olmak gibi sosyal çatışmalar, Yeni Ateist kimlik hareketinin en sıcak temas anları ve hegemonik karşılaşmalarının günlük rutini haline gelmiştir. Bu çatışmalar, ulusal düzeyde ise politika ve sivil toplum gerilimine yansıyarak (Offe, 1985: 817-818), 'milli' kimlik söylemlerindeki başka bir sembolik çatışmanın da yakıtı olur.

Habermas (2019: 50-51) dizgenin kurucuları olan ve ona yön vererek ideal konuşma durumunu yansıtan iletişimsel eylemin öznelerinden oluşan 'ideal söz topluluklarını', söze dayalı anlaşmayı başaran hareketin kolektifleri olarak değerlendirir. İletişimsel eylem hareketinin ayrılmaz unsuru olan bu topluluk biçimi, kendi yaşama evrenini kurabilmiş, dizgesini oluşturmuş ve diğerleriyle uzlaşmış olanların karşılıklı iletişime dayalı ilişkisinde yaşar. Habermas'a göre (2019: 80-81), rasyonelleştirilmiş bir yaşama evrenini mitlarin araçsallığından ayıran bu topluluklar, iletişime dayalı cemaatin uzlaşmayı kuran, müzakere edici ve rasyonel özne tipidir. Rasyonel olarak bir araya gelen ve iletişimsel eylemle birlikteliklerini sürdüren bu topluluklar, yeni bir kolektif bilince katkı sunmaları dolayısıyla, sanal topluluklarla örtüşen yanlara sahiptir. Nitekim bu araştırmanın ilgisindeki Yeni Ateist kimlik hareketi ve onun güçlü örneği olarak Karikateist, öz-örgütlenen bir sanal topluluk haliyle kendi uzlaşım koşullarına ilişkin iletişimsel eylemde bulunur ve ideal olduğu tartışmaya açık olsa bile kesinlikle bir 'söz topluluğudur'. Çünkü 'iyi bir yaşam idealini türetmek' (Habermas, 2019: 119) üzere dilsel dizge oluştururlar.

Yeni Ateist kimliğinin sayısal temsili alanlarda iletişim eylemsel dolanımı, yeni toplumsal hareket kavramsalının tamamlayanı olarak tüm karşı-hareketlerin

doğasına atıf yapan ‘aktivizm’ ile ilişkilidir. Organik ‘kent’ ve ‘sokak’ aktivizminden mülhem bir yapı içeren sayısal/dijital/çevrimiçi aktivizm, genel yapısı itibariyle sayısal platformlarda örgütlenen ve sürdürülen ‘yumuşak’ ve ‘radikal’ çaptaki geniş bir spektrumda tipleri görülen (Sivitanides ve Shah, 2014) iletişimsel eylemlilik türevi olarak açılabilir. Bu iletişimsel eylemliliğin konuşucuları, Ortodoks yaşama evreninden bir sapma gösteren, Heterodoks bir dünya kurgulamayı amaçlayan etkinlikleri nedeniyle sosyal medyayı da bir ‘alternatif medya’ (Ekman, 2014: 79) olarak kullanırlar. Türkiye’de son dönemsel toplumsal cereyanların da etkisiyle sosyal bilimler akademi alan-yazınında güncel ve verimli bir birikimi olgunlaşan sayısal aktivizm meselesi, birçok araştırmacının kimlik hareketlerinin bilimini yapmasına (Çokluk-Cömert, 2019; Gökaliler ve Saatçıoğlu, 2019; Gezgin, 2019; Tekinalp ve Kestel, 2019), bilhassa ‘protest’ yapıdaki kimlik hareketlerinin (Fermanoğlu, 2019; Güzel-Korver ve Keskin, 2019; Güzel ve Keskin, 2019) yapı analizine olanak verir.

Odaklandığı tematik çerçevenin çeşitliliği kadar farklı tiplerde görülen sayısal aktivizm, taşıdığı perspektif bakımından şiddetlendirilir. George ve Leidner’e göre (2019: 9), sayısal aktivizm tipleri arasında kümeleyici bir hiyerarşi gözetildiğinde, en alt katmanda izleyici aktivitesi, orta katmanda ulusaşırı aktiviteler ve en üst katmanda ise ‘gladyatör aktiviteleri’ yer alır. İzleyici aktiviteleri sayısal aktivizmin dozajı düşük ve ‘yumuşak’ tipi iken, gladyatör aktiviteleri en yoğun, şiddetli ve ‘sert’ tipidir. İzleyici aktiviteleri, tıklayıcılık (clicktivism) ve meta-seslendirmeyi; ulusaşırı aktiviteler, e-fonlama, politik tüketimcilik, dijital dilekçeler ve bot aktivizmini (botivism); gladyatör aktiviteleri ise veri aktivizmi, sızdırma/ortaya çıkarma ve haktivizmi içerir. Yapı ve etki olarak birbirlerinden farklı performanslar üzerine kurulu bu tipler, Yeni Ateist hareketleri gibi çoklu-kimlik taşıyıcılarının katıldıkları kültürel hareketler içerisindeki aktivizm tipleri tek bir hal ile sınırlanamaz. Ancak protest hareketlerin genel olarak içinde bulunduğu eleştirel durum gereği bir slaktivizm (pasif aktivizm) örneği olan ‘tıklayıcılığın (clicktivism)’ yaygın olduğu ifade edilebilir. Nitekim aktivizm açısından ‘zengin’ görünen medyanın aslında ‘kısırlaştırıcı’ etki yaptığı sorunsalı (Yanık ve Batu, 2019) eleştirel perspektifin güçlü olduğu bir husustur. Sivitanides ve Shah’a göre (2011: 4-5), sayısal aktivizm konularına yönelik pesimist ve optimist perspektifler arasında ciddi görüş ayrılıkları yaşanmasına karşın

hala ‘ısrarcı’ bir perspektif olması da tarafların uzlaşma umududur. Çünkü aktivizmin sayısallaşmasının tetiklediği fiziksel pasiflik, denetimin ve gözetimin daha yoğun hissedildiği çevrimiçi alanlarda protest kimliğin belirginlik problemleri yaşamasına neden olmasıyla eleştirilirken, egemen suskunluğa ve mistifikasyona karşı ‘en azından’ bir şeyler söylüyor olma hissiyle hareket eden kitlelerin hacmi katlanarak büyümektedir.

2.3. Yeni Ateist Kimliğinin Sosyo-Sayısal Öz-Örgütlenişi

Merkezi yetkeyle örgütlenmiş toplumlardan farklı olan ‘öz-örgütlenmiş toplumlar kurumsal yapılanmalardan bağımsız olarak, erkin dışında ve bireylerin otonom aksiyonları çerçevesinde düşünülür. Steawart’a göre (2018: 2) ‘öz-örgütlü toplum’, toplum üyelerinin kendi çıkarlarını gözetmenin bağımlısı olmayacakları bir yapılanma halindedir. Bu toplumsal organizasyonun marifeti, ortak çıkarlar ve hedefler için kendi kendini örgütleyen, yönetişim esaslı ve herkesin müşterek çıkarları için katılım sağladığı bir kolektif ilerleyiş olmasıdır. Eşitsizliklerin üretimindeki hegemonik çıkar adaletsizliği, bir grubun çıkarlarının bir diğer gruba dayatılıyor olması nedeniyle kendi buhranını yaratır. Yeni Ateist kimlik hareketinin enformel haldeki sanal topluluklardaki kolektif ifadeleri, hem kendi içlerinde bir öz-örgütlü toplum modelinin olasılığını gösterirken hem de sömürgeleşen yaşama evreninin de öz-örgütlenebileceği önermesine bir dayanak sunar. Bu nedenle Yeni Ateist çevrimiçi öz-örgütlenmelerinde kolektif işbirlikleri ve ortak amaçlara göre eşitsizlikleri parantez içine alınmış aleni grup eylemleri vitrindedir.

Modern topluma ve onun sayısal modeline ‘yapısal’ yaklaşım gösteren öz-örgütlenme pratiği, Fuchs’un (2003b) Giddens’in ‘Yapılandırma Teorisi’ bağlamında uyarladığı eleştirel bir kavramsal denemedir. Bu kavramsal uyarlama denemesi, eleştirel paradigmanın yapı-sökümsel davranışlarına paralel olarak eşitsizliğin güvencesi olan hegemonik sistemin alternatif bir yorumla yapılandırılması ya da doğrudan alternatif bir başka sistemin yapılandırılması geleneğinin bilimine katkı niteliğindedir. Nitekim Fuchs’a göre (2004c), bilimin kendisi de merkezi bir yapının baskısında olmadan mesleki kolektif katılımlar ve disiplinler arası işbirlikleri ile biriken bir öz-örgütlenmedir. Bilim, bir sınıfın diğeri üzerindeki baskısı olarak

kullanılamaz ve eşitsizlikleri tespit ederek çözüm üretmeye koyulanlar tarafından sınıfsal mücadeleye katkısını belli eder.

Giddens, 'Yapılandırma Teorisinde' sistemin yeniden yaratılması/re-creation yerine diyalektik öz-örgütlenmeyi önerirken, bilgi ve öz-örgütlenme arasında insanın tarihi açısından bir ilişki olduğunu eklemeyi de ihmal etmemiştir (Fuchs, 2003b: 134). Sistemin yeniden yaratılması, yaratıcı eylemin katılımsal bir organizasyon olarak ele alınmasını zorlaştırırken, öz-örgütlenmenin hiçbir kalıtsal sistem tesiri olmaksızın alternatif bir 'yapılandırma' sunması dikkat çeker. Çünkü öz-örgütlenmenin başladığı bir toplumda, hegemonik örgütlenmenin insanın tarihinde blok kurabilme gücü doğal olarak ortadan kalkar. Modern toplum bu durumda kurumsal güçler tarafından belli kalıplarda biçimlenmeye zorlanamaz ve birileri tarafından örgütlenmesi mümkün olmayan katılımsal örgütlenmeler arası ilişkiler kendi bilgisi, yani tarihini yeniden üretmeye koyulur. Fuchs (2006a: 276-277), 'toplumun öz-örgütlenmesi' olarak şemalaştırdığı döngüsel ilişki pratiğinde, 'yapıların' kısıtlama ve fırsatlar sunduğu 'aktörlerin' temsilcilikleri/aracılıkları ile 'yapıları' kurmasını anlatır. Bu döngüsel işleyişte, insan dışı kurumsallaşmalar olarak 'yapılar', aktörlerine/faillerine bazı noktalarda zorlar çıkarırken bazı noktalarda fırsatlar yaratır. Aktörler bu fırsatlar içinde 'yapıyı' ortaklaşa inşa ederler. Aktörlere fırsat sunan 'yapı', bir kesimin kontrolünde olmadığı ve kolektif performanslara bağlı olduğu için özgürleşmenin kuruculuğunu üstlenir. İnternet ve yeni medya sistemlerinde ise 'yapının' yerini 'teknolojik olarak yapılanmış bilgisayar ağları' alır ve insan aktörlerinin çevrimiçi aracılıklarıyla sürekli yeniden yapılanır (Fuchs, 2006a: 278). Bu sistemde Yeni Ateist hareketinin etkileşim ağlarının yalnızca 'insan aktörleriyle' sınırlı kalması düşünülemez. Çünkü sistemdeki her aktör gibi, 'yapının' kendisine karşı bir katkı da söz konusudur. Nitekim insan aktörlerinin birbirleriyle ilişkilerindeki tüm 'kısıtlar ve fırsatlar', bir sayısal birikim ve ilişkiler temsilciliğiyle/aracılığıyla 'teknolojik olarak yapılanmış bilgisayar ağlarının' devamlı yapılanmasının sinerjisini sağlar.

Öz-örgütlenmenin dijital kodların hüküm sürdüğü siber uzamdaki organizasyonlara uyarlaması Fuchs'un '*Karmaşıklık İçinde İnsan Stratejileri/Human Strategies in Complexity'* isimli projesinin öncülüğünde gerçekleşir (Arshinov ve Fuchs, 2003). İnterneti bir öz-örgütsel yapı olarak ele alan Fuchs (2005), tüm ağ

sisteminin oluşturduğu kozmolojideki her elementin, yapısal düzenini otonom dinamiklerle kazandığını ve örgütlenmelerin doğasındaki 'ilişkiselliğin' karmaşık etkileşimlerin tesadüfi veçhesiyle bağıntılı olduğunu savunur. Fuchs'un (2003a), öz-örgütlenme kavramı sistemin özünde enformasyon üretiminin öncelikli olduğu bir teorik yönelim gösterir. Enformasyon teorilerinin de bir uyarlamasını içeren öz-örgütlenmeler (Fuchs, 2003d), enformasyon üreterek etkileşen ve enformasyonun aldığı biçime göre yeni formlar üreten yapılanmalardır. Fuchs (2003a, 2003c) bu örgütlenmelerin, geleneksel örgütlenmelerden farklı yönlerini sistemlilik, karmaşıklık, uyum, açıklık, aşağıdan yukarıya oluşum, sinerjik etkileşim, baş aşağı nedensellik, çizgisel olmama, geribildirim döngüsü, dairesel nedensellik, enformasyon, ilişkisel şans, hiyerarşi, küreselleşme/yerelleşme ve çoğulluktaki birlik ya da genellik ve öznellik olarak sınıflandırır.

Gramsci'nin (2014b), İtalya'daki işçi örgütlenmeleri ve sendikaları örnek gösterdiği bağımsız örgütlenme tipleriyle benzerlik gösteren öz-örgütlenmeler, iktidarın kontrolü ve denetimindeki 'legal' organizasyon tiplerinden farklı olarak bağımlı sınıfların otonom bir erk yaratımı ve kolektif direniş göstermeleri gibi birçok nedenle kurulabilir. Ancak Fuchs'un yukarıda sayılan özelliklerle açıkladığı öz-örgütlenmeler, yalnızca madunların, muhaliflerin ya da protest yapıların başvurduğu bir kasti yapılanma değildir. Fuchs'a göre (2006a), internet ve dijital medya doğası gereği öz-örgütlenmedir ve buradaki tüm kolektif aksiyonlar, kurumsal yapıların denetimi dışındaki bir düzen eşliğinde gerçekleşir. İnternet, sosyo-teknolojik bir evrime yol açarak, sistem içinde etkileşen birimlerin farkında olunmadan yeniden yapılandıkları ve örgütledikleri bir rejime doğru akmalarına neden olur.

Fuchs'un (2005: 8-11), sosyo-teknolojik eylemliliğin merkezi bir makinenin ve kurumsallaşmış yönetsel erk aktivitesinin olmadığı bir öz-örgütsel enformasyon ve ağ mimarisi içerdiğini savunan görüşü, insanın tarihinin 'herkesin bilgisi' ile kurulduğu dinamik ve sinerjik bir 'kolektif zekâ' yaklaşımıyla dirsek teması kurar. Habermas (2019: 701), yaşama evreni hakkındaki görüşlerine ilişkin tarihsel bir kılavuz olarak Durkheim'ın 'kolektif akıl/zekâ' nosyonunu tartışmasına dâhil eder. Bu akıl biçimi, toplumsal sistemin üyeleri arasındaki ilişkinin kalıcı, sadık ve amaçlı olması için gereken konsensüs ve mutabakatı üreten bireyler üstü düşünce rejimine

sahiptir. Özneler arası düzeyde açığa çıkan kolektif akıl, özne olmanın anlamlılığı ve hakikatin kökenleri hakkında kendi düşünsellerine neden arayan bir pratik sistem tarafından onanır. Nesnel, ampirik, görüngübilimsel ve kolektif akılla kurulan yaşama evreni tiplerine rağmen (Habermas, 2019: 698-699), geleneksel olanın güdümündeki çarpıtılmışın karşısında duracak yeni bir yaşama evrenini tasarlayan Yeni Ateist kimlikliler, öz kolektif bilinçleriyle yeni bir sosyal sistem şemasının alt ve ara yüzeylerini oluşturmanın yollarını keşfeder. Neticesinde Yeni Ateist kolektifi tekil olarak ifade edilmesini imkansız kılan sosyo-sayısal varlığıyla, kolektif zekânın (Levy, 1997: 7-8) elementlerine dâhil olur.

Segaran'a göre (2007: 2) kolektif zekâ, web sisteminde toplanan, işlenen, biriken ve sürekli biçim değiştiren, akışkan çok bileşenli ve homojen bir veri setidir. Kitlesel çevrimiçi davranışları yönlendiren ve webin genel konsensüsü olan bu zekâ tipi, merkezi denetleyiciler olmadan herkesin katkısıyla ve bilgisiyle büyüyen, çoğul ve sürekli genişleyen bir ağ sistemidir. Otonom özellikleri nedeniyle herkesi yönlendirir, herkes tarafından yönlendirilir, ancak kimsenin tekelinde değildir. Herkesten bir şeyler barındırır, ancak tekil olarak kimseye mal edilemez. Çünkü bir hayli araçsal ve mekanik olarak çevrimiçi olmanın tüm tecrübesiyle bütünleşir. Habermas'a göre (2019: 698-699) yaşama evrenini hiçbir zaman 'ben'in değildir, özneler arasıdır ve 'biz'e ortaktır. Bir kolektifin üyeleri, tek tek konuşucuların kendilerini ayrıcalıklı olarak kurabildikleri öznel yaşama evreini birinci tekil kişide düşünmeleriyle benzeşen bir yönde, birinci çoğul kişide düşünürler.

Siber uzam teorisyeni Levy'e göre (1997: 91-93), bilgisayar sistemi içinde mekanik olarak dolaşımda bulunan gezgin kullanıcılar, bedenlerini melekleştiren bir koreografi ile ifade etmenin yollarını sınar. Mekanik türdeki bu dolaşım sistemi koda içkindir ve bedensizlik şartıyla sürdürülür. Buralara dâhil olmanın, çevrimiçi kalmanın ön şartı sayısal temsille kod sistemindeki kültürel arayüzlere aktarılmaktır. Bu tarz sistemlerde kimlik bir beden sorunsalı olmadığı gibi, kolektif olarak üretilen zekânın/aklın birikimine katkı sunan çok katmanlı temsil düzeyleriyle ilişkili halde sürekli farklılaşır (Levy, 1997: 151). Bu sürekli değişim, yoğunluklu yersizlik ve tekil/biricik olamama durumları bir araya geldiğinde, kolektif zekânın tamamıyla ilişkili olan ateist kimliğinin denetlenmesi de zorlaşır. Üstelik çevrimiçi ateist

gezginlerin karşı-gözetim, karşı-temsil ve karşı-ötekilik hareketleri sistemi kendini denetleme yönünde baskıya alır. Ateist kullanıcıların da dâhil olduğu çevrimiçi madunların öz-örgütlenme ve karşı-kamu alanlarının genişlemesi, yaygın iktidar alanlarının daralması, karşı iktidarların protest baskılarının yükselişi ve kontrolün merkezsizleşmesi durumlarına neden olur. Ancak iletişimsel kanalları denetleyerek ve iletişimsel olarak tamamlayan gücün, sosyal medyanın ördüğü ağ toplumunun iletişimsel damarlarında da gezindiğini (Castells, 2016: 8-9) ve denetimi sayısal kontrole/yoklamaya yaydığını unutmamak gerekir.

Yeni toplumsal hareketleri ve onların protest boyutta olanlarını öz-örgütsel açıdan ele alan Fuchs (2006b: 101), protesto ve sosyal olayların doğrudan ilişkili olmadıkları düşüncesindedir. Sosyal hareketler konusunda genişleyen eleştirel literatürü 'öz-örgütselliği' göz ardı etmekle eleştiren Fuchs, 'kaynakların mobilizasyonu, krizler ve bilişsel seferberliklerin' kendi kendini üretebilme düşüncesinin karmaşık birer sonucu olduklarını da savunur. Çünkü bu yaklaşımlar doğrusal, tek yönlü ve deterministtir. Üstelik bu tarzdaki sosyal hareketler sosyal sistemin garantörleridir. Oysa sosyal ve politik oluşumlara reaksiyon gösteren öz-örgütlenmiş protest iletişim pratikleri; muhalif konular, olaylar, etkileşim ve öz-örgütlenme tarzlarını yeniden üretirler. Öz-örgütlenmiş protest hareketler, modern toplumlar içerisindeki 'antagonist' grup refleksleri olarak (Fuchs, 2004a) özerk sosyal alanlarını kurgulayabilirler. Çünkü bu antagonist öz-örgütlenmeler modern toplum sisteminin garantörü olmak bir kenara dursun, onun kendini gerçekleştirebilmesinin engelidir ve hegemonik olanı karşı-baskı ile tehdit edecek duyusal yönergelerle işe koyulurlar. Kendi alt-sistemlerini üreterek onlar üzerinden yükselen modern toplum, alt-sistemdeki kültürel hareketlerin kendi kendilerini örgütleyebilme marifetlerinin ayyuka çıkmasıyla birlikte tehdit edilirler (Fuchs, 2004b) ve bu durum hegemonyanın yapısal olarak feshini gerektirecek tehdidi de kendi içinde yaratan sorunlu bir yapılandırma biçimi olduğuna dalalettir. Yeni Ateist kimlik hareketinin sosyo-sayısal öz-örgütlenişi, Fuchs'un belirttiği 'antagonist' kalkışmaların modern toplum içinde edindikleri yeni 'fonksiyonların' taşıyıcı ve üretici örneğidir.

Yukarıda olduğu gibi Fuchs, öz-örgütlenmeyi madun gruplar için bir 'öz-belirtim/self-determination' ve 'öz-yönetim/self-governance' olarak da yorumlar

(2003c). Hukuki bağlamda, ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı olarak kullanılan kavram, dijital ortamlardaki örgütlenmelerin kendi kaderlerini tayin ederken, geleneksel güç odaklarının 'baskısından/co-action' yalıtılmaları ve 'işbirliğine/co-operation' dayalı (Fuchs, 2003a: 15) bir ortak geleceği tasarlamaları anlamında kullanılır. Yeni Ateist öz-örgütlenmeleri, toplum tarafından tayin edilmek istenen kaderlerini, kapitalist sistemin örgütlediği geleneksel organizasyonların dışına çıkarak sanal topluluk alanlarında dönüştürdüğüne kanaat getirirler ve kaderlerini kendi iç dinamiklerindeki ilişkiselliğin akışına bırakırlar. Kontrol ve iktidar mekanizmaları el değiştirerek, örgütsel denetim ve disiplin rejimi manipüle edilebilir. Ancak yeni medya sisteminin ekonomi politik açıdan örgütlenişi, içerik politikaları ve izleyici emeği gibi hususlar, sosyo-sayısal öz-örgütlenmenin yanılsamalı bir eylem olabilme ihtimalini de yüksek miktarda barındırır. Bu distopik ihtimal, öz-örgütsel deneyimi ütopik bir kutsiyetle sahiplenen Yeni Ateist kimlik savunucularının ve çevrimiçi üreticilerinin dijital emeklerinin egemen sisteme art-değer sağlaması gibi bir diğer boyuttaki sınıfsal sorunu doğurur. Nihayetinde kendi hareketinin bir çıktısı olarak aynı zamanda sayısal emek birikimine/sermayeye tekabül eden Yeni Ateist kimliği sermaye yapıları tarafından kültürel emtia olarak ya da veri seti olarak pazarlanabilir.

Fuchs'un düşüncelerinin sistematiği, Marks'ın emek kavramını ve üretim ilişkileri yoluyla bir artı-değer denkleminde sömürülen emeği yeni medya bağlamında düşünmeyi gerektirir. Bunun için, yeni medyanın bireysel kullanım tarafını tahayyül ederken ya da bundan bir sorun olarak rahatsız olurken, gerilim yaratan kavramın '*dijital emek'* olduğunu unutmamanın önemi vurgulanmalıdır. Dijital emek nosyonu, baskın sermaye birikim rejiminin, çağdaş kurumsal internet platformlarında, katılımcıların yarattığı içerikleri; blog, sosyal ağ siteleri, wikiler, mikrobloglar ve içerik paylaşım sitelerindeki ücretsiz emekten kar sağlamasını tanımlar (Fuchs ve Sevignani, 2013: 237). Bu emek türü, fiziksel üretim emeğinden ayrı düşünülemeyeceği gibi, yeni medya da fiziksel üretim ilişkilerinden bağımsız düşünülemez. Fuchs ve Sevignani'ye göre (2013: 239) Marks, kapitalizmi tecimsel bir form olarak tanımlamış ve emek meselesine eğilmiştir. Bu bakımdan dijital emeği, ticari manada özel bir emek türü olarak okur.

Fuchs'a göre kapitalizm mantığı, sosyal medyayı birikim alanı olarak düşünür ve dolayısıyla da öz-örgütlenme girişimlerini kontrolü altında tutmayı hedefler. Marks'ın toplumsal alan sınıflandırmasında, mübadele alanı ve üretim alanı olmak üzere iki yer vardır. Sosyal medyada bu alanlar iç içedir. Buradaki kapital, para değil; ancak para karşılığında değere dönüştürülebilen bir metadır. Sosyal medya kullanıcısı arttıkça, birikim rejimi genişlemektedir (Fuchs, 2013: 28-29). Birikim rejiminin varlığı, kapitalist bir dizaynın toplum geneline ve bireyin yeni medya ile kurduğu ilişkilere çökelmesi gibi bir sonucu doğurur. Bunun en önemli dayanağı olarak, ağlarda emek ve çalışma ilişkilerinin söz konusu olmaya başlaması ile birlikte, sınıflı bir toplum yapısının varlığından (Fuchs ve Sevignani, 2013: 244-245) ve bireylerin tüm üretimlerinin yanı sıra onların düşünlerini ve emek üretimlerini denetim altında turan bir gözetim sisteminin varlığından (Fuchs, 2009b: 63-64) söz edilebilir. Birey, sosyal medyayı sınıflı toplum ağlarından kaçmak için bir telafi aracı olarak kullanmaya meyilli iken, kendini tamamıyla sınıflı bir yapı ve mahremiyetin ayaklar altına alındığı bir gözetim alanında savunmasız halde bulabilir.

Fuchs, internet medyası tekellerinin, izleyici emeğini artı-değere dönüştürme stratejilerini açıklarken, Google örneğini kullanmıştır. Youtube'u satın alarak ticari yöndeşme ve monopol olma örneği sergileyen Google, Fuchs'a göre elde ettiği yüksek meblağlı kârları, izleyicilerin dijital girdilerini ve emeklerini sömürerek 'biriktirir'. Marks'ın sermayeyi tanımlarken kullandığı 'birikmiş/stoklanmış' emek kavramı, Google'ın bireysel emekleri sermayeye dönüştürmesini de karşılayan bir anlam içerir. Google kullanıcıları iki şekilde metalaşan nesnelerdir; onlar hem internet üreten tüketici metalardır hem de emekleri reklam uygulamaları için pazarlanan ve online oldukça sistemi destekleyen metalardır (Fuchs, 2017: 74). Kullanıcıların bireysel üretimlerini ve bizatihi bir enformasyon metası olarak içerik üreticilerini indeksleyen ve bu verileri reklam şirketlerine pazarlayan Google, artı-değer pastasını büyütmekte ve kullanıcı girdisi arttıkça yeni reklam gelirleri elde etmektedir.

Yeni medyayı özgürleşmek ve öz-örgütlenmek için bir deva olarak gören madun kimlikliler açısından distopik bir senaryo içeren yukarıdaki yaklaşıma çözüm önerileri getiren Fuchs, sayısal emek sömürüsüne karşı, Marksist perspektiften strateji arar. Fuchs ve arkadaşları (2010: 52), sosyal medya toplumunun Marksist yaklaşım

gereği işbirlikçi/entegre olarak avantajlı hale geçeceğini savunmaktadır. Bu işbirliği, emeğin korunması ve karşılıklı iletişimsel süreçlerden doğan üretim sisteminin verimi için gereklidir. Bireyüstü olarak tanımlanan öz-örgütlenmiş toplumda, bireyin tüm iletişimsel eylemlerinin de bireyüstü olması beklenmektedir. Bu durumda, artı-değerin dengelendiği ve bireysel eşitsizliklerin olmadığı bir sosyal ağ platformu düşünülebilir. Öz-örgütlenmeye dayalı bu sistem, eleştirel teori bağlamında, Web 3.0 ile mümkün hale gelecektir. İşbirlikçi ve entegre olmuş toplumu modelleyecek olan Web 3.0, tüm insanların faydasını önceleyecektir. Fuchs, yeni iletişim altyapısının nasıl olması gerektiğini detaylı olarak açıklarken, eleştirel yaklaşımın bireyi dışarıda bırakma eğiliminden bir örnek sergilemekte ve toplumsal işbirliğini öne almaktadır. Bu durumda Yeni Ateist kimliğinin iletişimsel eylem yoluyla yeniden kurduğu yaşama evreni için, bağımsız ve sermayenin denetiminde olmayan sosyal ağlar kurulması ya da bunu Yeni Ateist kimliklilerin de içinde olduğu madun grupların yapmaları gerektiği önermesini yeniden düşünmek gerekir. Çünkü mevcut aksiyonlar her ne kadar kimliği restore etse de sömürgeleşmeyi önleyemez.

Fuchs'un bir diğer önemli çözüm yolu ise (2010: 31-34) ağ toplumuna diyalektik bakmakla ilgilidir. Marks'ın 'Diyalektik Materyalizm' kavramı ile bağıntılı olan bu önerme, ekonomik, politik ve kültürel ilişkilerden oluşan toplumu ve bireyleri anlamlandırmak için oldukça önemlidir. Diyalektik yaklaşım, iktidar ve ekonomi ilişkilerinin kültürel inşadaki konumunu ve tarihsel bloğu açıklayıcı niteliktedir. Katılımcı kültür, toplumsal üretim ve paylaşım ilişkilerinde bireyi analitik bir perdede konumlandırır. Süreçlerin birbiri karşısındaki diyalektik varlığı, işbirlikçi katılım yoluyla iç içe geçmekte ve sürecin açıklanması diyalektik bakışı gerektirmektedir. İletişimsel eylemin geçerliği için gerçek anlamda uzlaşmacı ve diyalektik bir katılım şartı arandığında, Yeni Ateist kimliğini benimseyen ideal söz toplulukları ile diğerleri arasındaki anlaşmada eşitlikçi bir argümantasyondan söz edilebilir. Böylece iletişimsel eylemin restore edici pragmatiği, gerçek anlamda sistemsel değişiklikler üretir.

Fuchs'un son çözüm önerisi ise; Google'ın sömürü düzenine bir alternatif olarak sunduğu 'Kamusal Arama Motoru'dur. Google'ın 'şeytan' olup olmadığını tartışan Fuchs (2017: 79), şirketin "*Şeytan olmadan da para kazanabilirsiniz*" mottosundan hareketle, alternatif arayışına yönelmiştir. Google'ın niyetini tartışmak

yerine, Marksist bir çözüm sunan Fuchs, emeğin sömürülmesine dayalı kapital bir arama motorunun yerine, kullanıcı verilerini reklam için satmayan ve kar amacı gütmeyen bir kamusal arama motorunun, etkili bir pratik olacağını argümanlarıyla birlikte anlatmıştır. İletişimde kullanılan argümanların tarafsızca ve birini diğerine üstün kılmadan elde edilebildiği, öz-örgütlenmiş, öz-temsiliyetçi kamusal arama motorları, madunlar hakkındaki bilginin doğruluğu yönünden uzlaşmaya katkı sunabilir.

Yeni Ateist kimliğinin sosyo-sayısal koşullar içindeki öz-örgütsel durumlarını kültürel bir dökümle ifade etmeye çalışan bu araştırma, tıpkı Fuchs gibi (2009a: 11-20), yeni medya teknolojisini okuyan 'tekno-pesimist' ve 'tekno-optimistlerin' varlığını kabul etmekle birlikte perspektifini 'tekno-eleştirel' olarak farklı bir düzleme yerleştirmektedir.

2.3.1. Sanal Topluluk Kolektifi

Sanal toplulukların kurulma biçimleri, Ortodoks hareketlerin pekiştirildiği tamamlayıcı sosyal pratiğin yoğunluğu kadar, Heterodoks hareketlerin eksiltici, yapı sökümcü ve aşındırıcı yoğunluklarını da simgesel olarak içerir. Topluluğun ve onu bir arada tutan simgesel ilişki olarak dilin yapısallığı, yapılanmanın/örgütlenmenin otonom ve bağıl kimlik hareketliliklerinin momentinde yeniden düşünülmesine kapı aralar. Çünkü kapitalize edilen sistem yapısını örgütleyen ideolojik bilincin 'kastiliği', kendi kendini örgütleyen 'anomik' hareketliliğin 'kasıt dışı' oluşumları arasındaki sürtüşme, yeni bir yapıbilimsel toplum anlaşıyını zorunlu kılar.

Sanal topluluklar, sayısal özlü yapılanma hallerine ek olarak geleneksel kurulum kodlarının hem içinde hem de bütünüyle dışında olabilme özellikleri nedeniyle de öz-örgütsel yapılar olarak ele alınabilir. Çünkü buralardaki 'kolektif', merkezi bir yönlendirmenin etkisini kırarak çok katmanlı örgütleyici teşebbüsü serbest bırakır. Sistemdeki her unsur, kendilerini oluşturma eylemini sayısal olarak örgütlerken, zımnen bir kolektifin öz-örgütsel yapılanışını da modelleme işini üstlenir. Bilgisayar sistemi tarafından desteklenen sosyal ağ kurguları olarak yaygın tanıma erişen sanal topluluk kolektifleri, sayısal olarak aracılanmış iletişim sistemi vasıtasıyla çevrimiçi kişileri bir araya getirir. Çevrimsel menşeili temsili bir etkileşim senaryosu

çerçevesinde kompoziyonunu türeten bu tarz topluluklar, video, ses, grafik, fotoğraf ve diğer türden kodlu içerikleri kullanarak kişilerin ya da grupların simgesel varoluşlarını kimliklendirirler (Wellman v.d., 1996: 217-218). Organiz söz edimsel pratiğin 'sayısal temsil' dolayımındaki karşılıklarını ifade eden içerik varyasyonları, yaşama evrenini simgeleyen görsel, yazılı ve sesli kodların esnekliği sayesinde alternatif bir izlenim/görünüm elde etmeye koltuk olur.

Rheingold (1994: 58), sanal toplulukların tanımsal çerçevesini çizerken toplumsallığın sınırlarını ve temsilin doğasını da belirleyen 'ekran' özdeşliğine eğilerek, belirli bir ekranda cereyan eden söz edimsel hareketlilik aracılığıyla kitlesel ve bireysel duyguların, malumatların ve ilişkilerin mübadele edildiği elektronik ve zaman-mekân kısıtlarından özerk bir etkileşim pratiğinden söz eder. Sanal toplulukları bir öz-örgütlenme olarak tasnif eden en ayırt edici özellik ise, ekranda gerçekleşen elektronik etkileşimin kaplamının belirgin olmayışıdır. Özetle, bu toplulukların kuruluşunu simgeleyen bir kamu bürokrasisi, legal algı ya da meşruiyet kaygısı baskın değildir. Ancak her sanal topluluğun kimliği, onun kurulumundaki tematik ilginin parçası olarak belirir. Nitekim web sisteminde mekan aşırı birliktelik amaçlayan sanal topluluk duyularının, 'özel bir ilgi alanı' çerçevesinde etkileşimde bulunan ve fikir belirten kullanıcıların sosyal edimleriyle yönlendirildiği ancak yönlendirme mekaniğinin yersiz-yurtsuz dolaşımda bulunduğu (Gupta ve Kim, 2004: 2679) görüşü, anlamlı bir görüştür.

Sanal topluluk performanslarının kurmakta olduğu tarihin sayısal nitelikli kültürel birikimini öz-örgütsel bir oluşum olarak değerlendirmeye imkan veren gerekçeler, çevrimiçi eylemlilik, topluluk hisleri, paylaşımlar ve belirgin bir sanal aidiyet ilişkisinin bağlamında şekillenen alternatif kolektifin varlığıyla bir araya getirilebilir. Çünkü ağ sisteminin üyeleri, çoklu kamusal girişimler ve modüler topluluklar oluşturma eğilimleri baskın görünen çevrimiçi bireylerdir ve sayısal aidiyetleri tıpkı organik topluluklar gibi sayıları teke indirgenemeyecek kadar çok ve öngörülebilir alanlarda inşa edilmektedir (Wellman v.d., 1996: 225). Nitekim sayısal olarak ölçümlenebilir aidiyet türevleri, madun kimliklilerin karşı karşıya oldukları yabancılaşma ve aidiyet aşınmalarının birer telafisi olmaları nedeniyle bir olağanın dışına taşan ilişkiler yoluyla anlamlanır. Sanal aidiyet, organik aidiyetin bir

tamamlayıcısı olabildiği gibi, kişinin aidiyet algılarını diasporik olarak yeniden örgütleyen bir sapma davranışınının idarecisi de olabilir (Elitaş ve Keskin, 2014). Geleneksel organik toplulukların kişiyi kimliklendirme konusundaki aidiyet üreteçlerinin yozlaşması gibi çok uçlu sorunlar etrafında toparlanan bir promlematikten bakıldığında, sanal aidiyetin madun kimliklerin diasporik arayışlarının bir nedeni olmakla beraber bir sonucu olduğu da gözlenebilir. Bunun için sanal topluluklara ait olma motivasyonu, dâhil olma duygusu, bilgi paylaşımı, sosyal desteğin üyeler arası dolaşımı, arkadaşlık ve serbest zaman etkinliklerinin yeniden planlanması gibi bileşenlerin sinerjisinde gerçekleşir (Riding ve Gefen, 2004: 3-5).

Sanal topluluklar, kendi başlarına anlamlı olmaları yerine genellikle organik topluluklarla benzerlikleri ve farklılıkları ekseninde bir kıyasa ve betimsel diyalektiğe koşularak irdelenirler. Kimliğin mutlak bir ikilik ve tarihsel diyalektik ile anlaşılma geleneği, sanal toplulukları öz-devingenliği ile anlamayı zorlaştırır. Bu nedenle müstakil alanyazınında sanal topluluğun açıklanışına ilişkin tüm bilimsel pratiğin, mukayeseci bir tavırla hareket ettiği görülebilir. Bu tavır, sanal topluluklara karşı alınacak tavrın da belirleyicisi olarak kendi konumunu perkitir. Çünkü organik toplulukları mutlak ‘gerçek’ olarak değerlendirmek, sanal toplulukları ‘gerçek-dışı/sözde topluluk’ olarak görmenin (Harasim, 1993: 17-18) olağan bir tetikleyicisidir. Sayısallığı da sosyal hakikat algısının kapsama alanına alan bilimsel yargının tavrı ise, sanal toplulukları bir ‘gerçeklik’ olarak görmekten (Rheingold, 2000: 5-6) geri durmaz. Bir hiper-gerçek olarak gerçekliğin kurucu aktörlerini ve aktörler arası ilişkileri temsil etmesi nedeniyle inkar edilemez bir hakikatle sosyal yaşamı etkileyen sanal topluluklar, aynı zamanda gelenekselin tarihsel kurgusunun ‘dışını’ da temsil ettikleri için algılanabilir gerçeklikle örtüşmezlik sorunları taşırlar. Bu kolektif öz-örgütlenmelerin sınırlarını kestirmek güçtür ve temel mantık, sanal olana ilişkin tüm teorik ve pratiği onlara da ithaf ederek düşünmektir (Proulx ve Latzko-Toth, 2005, 49). Bunun için sanal topluluklar en genel çerçevesi ile iki farklı tematik grupta tanımlanır. Bunlardan birincisi, kişinin organik yakınlığı paylaştığı gerçek kişilerle yakın ilişkilerini sürdürdüğü gelenekçi olanıdır. İkincisi ise, ilgileri çerçevesinde mekan-aşırı birliktelikler geliştirdiği ve organik olarak hiç temas kurmadığı ve çoğunlukla kurmasının da mümkün görülmediği yenilikçi olanıdır

(Blanchard ve Horan, 1998: 7-8). Bu araştırmanın ilgisi gereği, sanal toplulukların ikinci ve yenilikçi olanına odaklanılmaktadır. Çünlü madun olanın yakın çevresinde sürdürmekte olduğu ilişkilerinde 'kendisi gibi' olanı bulması epeyce zordur. 'Kendi evine yabancılaşan' ve 'evden giden' kişinin yakın çevresiyle ilişkileri yabancılık hüviyetine bürüneceği için (Schütz, 2016: 60) kendisi gibi olanlarla yeni bir 'ev' kurma telaşını paylaşacağı topluluk performansları birincil hale gelebilir.

Sanal topluluklar ve organik topluluklar arasındaki farkın niteliği, ön adlarında taşıdıkları kod yapılarının ötesinde, örgütlenme biçimlerindeki toplumsal ölçütlerlerle de belirgin hale getirilebilir. Bu ölçütler, üyelik tipleri, kültürel sınırlar, aidiyet kurgusu, kültürel semboller, sosyal etki, normatif değişimler, topluluk hislerinin paylaşımı, üyeler arası etkileşim gibi çeşitli odaklara dağıtılabilir (Blanchard, 2004: 3).Çünkü fark, yalnızca sanallık-organiklik doğrusalında tutulamayacak kadar çoğul ve yaylım haldedir. Üstelik fark, doğal bir ayrım olmanın yanı sıra ideolojik olarak da üretildiği için sanallık ile organiklik hakkında konuşulanların özde sınırlı kalamayacakları ifade edilebilir. Geleneksel organik topluluklar ile sanal topluluklar arasındaki belirgin farkı 'topluluk olma bilinci' özeline indirgeyen Blanchard (2008: 2113), kimliği hazırlayan ve öğreten kurumsal geleneğin, ilişkisel olarak inşa edildiği/yaratıldığı yenilikçi deneyimle farklılığa dayalı bir tansiyon ürettiğini savunur. Çünkü normatif olmayan ve deontolojik durum tanımlarının dışına çıkan sanal topluluk kimlikleri, fiziksel temas, mekânsal birliktelik ve geleneksel değerler gibi birçok başlıkta sunulması mümkün olan esneklik hali nedeniyle görünüşe yansıyan dayanışma pratiğinde de esnekliğe bağlıdır ve güven sorunuyla iç içedir. Sanal toplulukları cazip kılan ve özellikle çevrimiçi 'baskısızlığın' bir davranış edinci olarak kullanıcıları sürekli özgürlük konusunda talepkârlaştıran sayısal motivasyon, daha fazla esneklik, kolay bağ kurma, topluluk hislerini telafi etme, göreli sınırsızlık ve seçimde göreli özgürlükle ilintilidir (Somani, 2012: 21).

Sanal topluluklar, madun kimlikliler için alan açtığı göreli esneklik ve özgürlüğün yanı sıra sosyo-sayısal sınıf özellikleri, statü gösterenleri ve tabaka özelliklerini dönüştüren performansa dayalı sosyal kimlik kazanımlarıyla da farklılaşır. Sanal toplulukları fayda tabanlı olarak yeniden düşünen Akkinen (2005: 20), sanal üyeliklerin organik kimlik taşıyıcılığına ek olarak çevrimiçi bireylere yeni

kategorik kimlikler isnat ettiğini ifade eder. Buna göre, her sanal topluluk içerisinde tamamı görülmese de genel hattıyla gizli meraklılar, kullanıcılar, aktif kullanıcılar ve lider kullanıcılar olarak çeşitli üye kimliklerine rastlanır. İçerikleri 'iz bırakmadan', yani etkileşim metriklerine takılmadan takip eden gizli kullanıcıların dışında, beğeni, paylaşım ve yorum gibi etkileşim özelliklerinde iz bırakan kullanıcılar yoğunluktadır. Ancak bir sanal topluluğun yapısını belirleyen üye tipleri, içerik üretimine katkı sunan aktif kullanıcılar ve içerik üretimine fazlaca katkı sunmasının yanı sıra kültürel gidişatı yönlendiren paylaşımlarla öne çıkan ve sıkça görünen lider kullanıcılardan oluşur.

Sanal topluluklar ile organik topluluklar arasındaki ayrımı birden fazla fark tipolojisini temel alarak açıklayan van Dijk (1997: 45), Kompozisyon ve etkinlik, sosyal organizasyon, dil ve etkileşim, kültür ve kimlik kıstaslarına bakarak farklılığı modellemeye çalışır. Organik topluluklarda, sosyal yapıyı meydana getiren kompozisyon ve eylemlilik kademeleri daha sıkılaştırılmış ve konrollü bağlara dayanan kolektif faaliyetleri zorunlu tutarken, sanal topluluklarda bağlılığın çözülmesi ve kişiselleştirilmiş eylem tipleri egemendir. Organik topluluklardaki örgütlenmenin zaman ve mekânla sınırlılığı, sanal toplulukların 'sayısal mevkileri ve eşzamansızlık hareketleri' etkisinde tesirini azaltmıştır. Organik topluluklarda söz edimler ve etkileşim gelenekleri, sözel ve sözel olmayan unsurlarla sınırlıyken, sanal topluluklarda sözel unsurların yanında dilüstü iletişim tarzları gelişim sağlamıştır. Ayrıca; organik topluluklarda bütünleyici/birleştirici, tek merkezli ve homojen bir kültürel kimlik modeli baskınken, sanal topluluklarda parçalı, çoklu ve heterojen kültürel kimlikler sürekli çeşitlenmektedir. Wellman (1996: 2-8), sözü edilen farklılık modellemesine katkı sunan yaklaşımıyla sanal toplulukları, ilişkilerin özelleştirilmesi, sıkılığı/esnekliği, sosyal ağların yoğunluk, serilik ve sınırlılık özellikleri bakımından farklılaştırmıştır. Çünkü sanal topluluklardaki içerik akışı, organik ilişkilerden daha yoğun olmakla birlikte sınırlanması güç bir serilikle hareket eder. Yoğun bir kültürel birikimin mesafesiz seriliği bağlamında, sanal topluluklardaki geleneksel sınırlıkların ortadan kalkmadığını ancak sürekli genişlemenin baskı hissettirmekten giderek uzaklaştığını ifade etmek mümkündür.

İçinde olduğu ya da olamadığı organik toplumun kendisi kadar kompleks ve aşırı çeşitlilik barındıran sanal topluluklar, tarihselliği tartışmalı olan ancak niteliği

gözle görülen tipleriyle incelenir. Hagel (1999: 57-59), erken dönem sanal topluluk araştırmalarında yaygın üç tipin varlığını açıklar. Bu açıklamaya göre bir sanal topluluk, kişisel ilgiler yoluyla kurulabilir. Örneğin kimlik ve maduniyet, kişisel bir ilgi olarak topluluk düzeyindeki kamusal meseleye dönüşebilir. Yeni Ateist sanal toplulukları, kimliği bir ilgi olmanın ötesine evirerek kolektif bir öz-örgütleyici olarak kullanır. Dolayısıyla burada kastedilen ilgi topluluğu sınıflandırması, basit gündelik ilgilerden, kimliğin kutsallaştırılmasına dayanak olan onarıcı ilgilere kadar birçok gözde temsil edilebilir. Nitekim sanal toplulukların tipi farketmeksizin, kültürel oluş hallerini besleyen en güçlü detaylardan biri, katılım motivasyonu ve kullanıcı ilgileridir (Li v.d., 2015, 2). Bir sanal topluluk aynı zamanda demografik ve coğrafik kimlik özelliklerine göre de kurulabilir. Çeşitli yerel örgütlenmelerin, sanal olarak yeniden örgütlendikleri topluluk örneklerinde demografik benzerliklerin ve coğrafik yakınlıkların baskınlığı göze çarpar. Bir Sanal topluluk iş ilişkileri odağında da kurulabilir. Bu üçüncü tür, pazarlama ilişkilerinin yanı sıra siyasal iletişim çalışmalarını kapsar.

Sanal toplulukların kavramsal teoriği özetlenirken son olarak, topluluk içerisinde olmanın üyelerine yönelik ayırt edici ve seçkinleştiren fonksiyonlarından söz etmek gerekir. Çünkü buraların cezbedici özelliklerinin yanı sıra, kullanıcıların kullanım-doyum motivasyonlarını zinde tutan gündelik fonksiyonları vardır. Üstelik sosyal trafik, bu fonksiyonların çeşitli yoğunluk dereceleri etrafında devingenlik kazanır. Sayısal gezginlerin/yersiz-yurtsuzların en temel kazanımları arasında, kişiselleştirdikleri ilişki tarzları yolunda yabancı olana karşı güven üretimleri ve bu şekilde güven ağlarını genişletmeleri gösterilebilir (Wellman ve Gulia, 1999: 8). Geleneksel ilişkilerin 'uygar kayıtsızlığı' çerçevesinde birbirine yabancılaşan bireylerden kurulu toplumsal ortaklık, 'Biz' algısı içerisindeki yabancılarıyla da bilinir. Diğerinin yabancı olma özelliklerini sinerji potasında eriten sanal topluluk ilişkileri, birbirlerine yabancı olan kişilerin, ilgileri temelinde yakınlaşmaları ve güven duygusu kazanmalarının sağlayıcısıdır. Yeni Ateist kimlikliler, organik olarak tanımadıkları ve kendilerine yabancı olan diğerleriyle kimlik organizasyonları temelinde yakınlaşır ve böylece göreli ksenofobinin çözülmesine katkı sunulur.

Diğerinin kim olduğunu tam olarak bilmeden kurulan dayanışma ağı, öncesinde ve sonrasında yabancıya güvenin simgeselleriyle takviye edilir.

Sanal toplulukların ortak ilgileri çoklu fonksiyonlar ile bölerek trans-medyatik bir bütünlükle anlamlandırdığını düşünen Rheingold'a göre (2005: 3), kullanıcılar sanal topluluklarda bir ekranda sundukları argümanlarını, beğenilerini, entelektüel arayışlarını, pazarlama amaçlarını paylaşabilirler. Ayrıca, hislerini, vizyonlarını, kamusal tartışmalarını, kişisel beyin fırtınalarını, mizahi yönlerini, duygusal yoğunluklarını kolektif bağlama taşıyabilirler, arkadaş edinip vazgeçebilirler, oyun oynayabilirler, sanal flörtler ederler ve kişisel sohbetler için alanlar yaratabilirler. Kişisel deneyime göre çoğullaştırılması mümkün olan bu fonksiyonlar setinin kişilere verdiği sosyal sermaye, sanal topluluk içerisindeki ve dışındaki statünün bir sosyal etki olarak tasarlanmasına da yardımcı olur. Çünkü her sayısal davranışın karşılığı olarak listelenebilen sosyal sermaye karşılıkları, Yeni Ateist kimlikliler ve diğerleri açısından kimliğin sergilenişinin geri bildirim kanallarının geleceğine karar verir. Kimliklerin altyapısal savaşımına ek olarak sosyal sermaye savaşımlarının var olduğu düşünülürse, karşılıklı fayda için koordinasyon koşuluğu sağlayan güven duygusu, normlar ve ağlar gibi sosyal organizasyon özelliklerine bağlı sosyal sermayenin (Putnam, 1995: 66) sanal topluluklar için kullanışlı bir mücadele enstrümanı olduğu sonucuna varılabilir.

Sanal toplulukların üyelerine verdikleri imkanlar arasında telafi edici ve kimliklendirici olanına parantez açmak, Yeni Ateist kimliğinin sanal topluluklarla yakın ilişkisini anlamayı kolaylaştırır. Blanchard'a göre (2004: 2), sanal topluluk üyelerinin, ait olma, etkili hissetme, entegrasyon, ihtiyaçlarını giderme ve duygusal bağlarını kendisi gibi olanlarla paylaşma gibi motivasyonları vardır. Yeni Ateist kimliklilerin, organik toplumda karşılık bulamadığı durumlarda ait olma, hegemonik kimliğin karşısında etkili hissetme, bir türlü bütünleşemediği toplumun dışında kendi toplumsalına entegre olma, günlük hayatta gidermesi mümkün olmayan ihtiyaçlarına doyum sağlama ve kimliğine ilişkin olumsal ya da olumsuz duygularını paylaşacağı kişilerle yakınlaşma olanaklarına duyarsız kalmaları güçtür. Daha da önemlisi, sanal toplulukların kimliklendirme fonksiyonu (Donath, 1998: 1), madun kategorilerinin tanınmak istedikleri kimliği ellerinde tutmaları için bir aracıdır. Çünkü çevrimiçi

kişiler, sanal topluluklar içinde yapmakta oldukları tarafından kimliklenirken, yapmakta olduklarıyla sanal topluluklarını kimliklendirirler.

2.3.1.1. Sayısal Diasporalar

Azınlıklar açmazı cenderesinde tartışması süren ve ideolojik manivela etkisi ile reel politiğin gündelik refleksleri uyarınca söylemsel tabanı oluşturulan diasporik varoluş, yabancılaştırılan kimliklere dönük kitlesel angajmanların durumundan biçimlenir. Yeni madun olarak yersiz-yurtsuzlaşan bağımlı sınıfların 'gezgin' özelliklerine atıfla yerlilik-yabancılık dikotomisinin sınırlarını aşan diaspora nosyonu, nihai olarak bir azınlığın bağıl yerliliğini de işlevsiz hale getirebilir. Çünkü diaspora, 'göçmenliğin' sosyolojik bir türevi olarak azınlıkların ana vatandan kopuşunu, parçalanışını ve dağılışını simgelemesinin (Sinclair, 2016) yanı sıra, fiziksel/organik ve organik olmayan varlık arasındaki bölüntüyü de içeren zihinsel evrede (Baudrillard, 2005; Elitaş ve Keskin, 2014) yeniden kavramsallaşır. Sayısal gezginliğin içinde aktığı mutlak hareketlilik/mobilizasyon (Boichak, 2019) sonucu zihinsel diaspora halinde bulunan ve fizikselliğinin doldurduğu sömürge alanlarını bilişsel olarak terkeden bireylerin yeniden örgütlendiği ve fiziksel olana baskı uyguladığı diasporik ekranlar, öz-örgütlenen yapılarındaki protest mizaç nedeniyle politiktir. Üstelik kimliklerin madun özelliklerindeki başkalaşımın bir olgusu olarak yenilenen yersiz-yurtsuzluk, yalnızca dilin ve dil tarafından konuşulan eşitsizliklerin yerelliğini lağvetmekle kalmaz; aynı zamanda ulusaşırı bağlaçlarla sardığı diasporik kimlikleri vernaküler olmaktan çıkarır (Bauböck ve Faist, 2010). Uluslar ötesi bir yeni kavram olarak diaspora, yeni madunluğun ulusallaştırılamazlığı kadar ulus dışıdır. Çünkü diaspora ile azınlık kimliğinin yakın ilişkisi, çoğunlukların da diasporik gezginlik yatkınlıkları nedeniyle sorgulanabilir bir teorik bocalamaya neden olmuştur. Sayısal diasporalardaki sürekli gezginlik ve öz-örgütsel zihinsel kopuşların kimlikler üstü bir sosyo-sayısal deneyim olarak kimlik yapıcıları da yersiz-yurtsuzlaştırması gibi karmaşık bir sürecin özerk yapısal gücü açığa çıkmıştır. Ancak azınlıkların madunluk eklentisi olan 'yenilerin', etnik medya tasarımlarından global medyalara dönüşümü hızlandırması (Karim, 1998), diasporik kimliğin maduniyete mahsus düşünülmesine henüz tam anlamıyla engel değildir.

Bir şahıs kimliği olmanın üstünde topluluk kimliği olarak öne çıkan ve öz-örgütsel deneyimi ifade eden diaspora, yerli-azınlık ve yabancı-azınlık arasındaki birliktelik duygusunun ulus ve vatan dışından tesisi olarak da düşünülür. Ancak diasporanın ulusaşırı topluluklar arasındaki yerlilik dışı kenetlenmeler meydana getiren yeni sayısal varlığı (Bruneau, 2010: 35-40), sanal toplulukların nitelikli birer diaspoa olduklarının da işaretidir. Nitekim sosyal medya 'başka' bir yerdir ve ulus içinde olsa dahi yeri tam olarak kestirilemez ve göçerlik/gezginlik koşuluyla katılımcı kabul eder. Sosyal medya ile birlikte 'medyumların' yersizleşmesi ve medyatik enstrümanların mobilize fonksiyonlarla gündelik yaşamı sarması (Athique, 2011), fizikselliğiyle olmasa da bilişselliği ve sosyo-sayısal emeği ile hareketliliği artan bireyin diasporik kimliğini kristalize eder.

Sanal toplulukların diasporik bir faaliyet olarak gündelik yaşamı sarması, yeni madunların kimliğe ilgili tanınmacı uğraşılarının da karşı-hegemonik baskı aygıtı olarak öz-örgütlenmesinin pratik art yetişimleri arasındadır. Sayısal diaspora olarak adlandırılan (Anderson, 2019), yeni medya ilişkili sanal topluluk öz-örgütlenmeleri, klasik diaspora yayıncılığından farklı olarak türdeş medyaların sakinleri/izleyicileri empatik ağlar kurmasıyla bilinir. Bu nedenle diaspora yayıncılığının yeni medyatik haline e-diaspora, net diasporası, web diasporası ve çevrimiçi diaspora (Ponzanesi, 2020: 2) gibi yeni medyayı çağrıştıran adlar da yakıştırılır. Bu adlar, postkolonyal kimlik rejiminin yeni madunları sarıp sarmalayan baskın tavrını karşılamak isteyen ezgin kimliklilerin öz-örgütsel mukavemetlerini hayata geçirdikleri organizasyonu tanıtması bakımından önemlidir. Üstelik bu tarz bir yaşam, postkolonyal yaşama evreninin azınlıklarının gündelik stilleri arasında bir rutine dönüşmesi nedeniyle (Georgiou, 2013: 86), yersiz-yurtsuz günlük yaşamın, rekreasyon hazları ve anlam yapıcı medya aktivitelerinin de vazgeçilmez dilimi haline gelmiştir.

Yeni Ateist sanal topluluklarının yaşama evrenleri, yukarıda özetlenen diasporik sayısallaşma bağlamında diaspora olarak da tanımlanabilirler. Ulusaşırı yerleşikliği ve vatansızlaşmaya/yersiz-yurtsuzlaşmaya bağlı uzamsal örgütlenmeleri tarif eden bu diasporik oluşumlar, kitle iletişiminin gezginleştirdiği enformasyona bağlı duran mekanları ve örgütlenmeleri de yeterince kapsar. Madunlar ve azınlık konumundakiler için her iki durumda da tecrübe edilmesi muhtemel yerinden olma,

sürülme ve yurtsuzlaşma hissi, medyatik yerleşimciliği ve iletişim faaliyetlerini güçlü birer opsiyon olarak sunar. Yeni Ateist temsil ekranında geleneklerinin ve tarihinin inşası süren alternatif yaşama evreni bu bağlamda, fiziksel olarak ana yurdunda yaşayan (diaspora olmayan) Türk Ateistlerin sosyal medya ekranında inşa ettikleri diasporik bir yapıdır. Yaşama evreni metaforu kullanılarak temsil operasyonlarına kavramsal bir yön kazandırılan topluluğun kültürel ara yüzlerinin, diasporik suretler taşıdığı ifade edilmelidir. Bu çalışmada, çeşitli etnik diasporaların doğrudan yayın organı olan diaspora medyalarından farklı düşünülen sosyal medyatik diasporalar, ekranların bizatihi mevkileştiği ve organik olanı kopararak böldüğü uzamlardır. Aslında koparılarak yeniden yorumlanan ve esnetilerek müdahale edilen yaşama evreni, diasporik ekranın Yeni Ateist kimliğini ululaştırmak ve öz-itibarını tanıtlamak için öz-örgütlenen bir temsil sinerjisiyle doldurulmasının ürünüdür.

2.3.2. Sosyal Alan Organizasyonları ve 'Başka'laşan Yaşama Evreni

Yeni Ateist öz-örgütlenmelerinin iletişimsel eylemliliği, Habermas'ın karşı çıktığı araçsallıkla paradoksal bir ilişki kurar. Habermas'a göre (2019: 682) iletişimsel eylemin aktörleri/özneleri, nesnel dünyadaki bir şeyle, zorunlu protokollerle, öznel olanla/kendi kendileriyle ve özneler arası düzeydeki bir konumla ilişkide olabilir. Habermas'ın doğrudan eylem olarak tasarladığı iletişimsel eylemin, bilgisayar aracılı iletişim sistemleri aracılığıyla sürekli dolaylanması, buradaki dolaylı eylemlerin yaşama evrenini restore etmedeki işlevsel pragmasını da sorguya açar. Çünkü iletişimsel eylemin araçsal eyleme yakınlaşması, hatta araçsal bir eylem olarak kamusal müzakerelerde artan ağırlığı, organik yaşama evrenindeki karşılığını bulmayı ve kestirmeyi güçleştirir. Ancak Bourdieu'nun (1996), fiziksel alanın içinde ve onun üstünde, fiziksel olmayan ve yalnızca toplumsallığı kasteden sosyal alan düşüncesi, aracın dijitalliğinde dönüşen fizikselliği bir ön şart olmaktan kurtarır. Sosyal alan için gerekli olan gerçeklik etkisi/olgusallık, dijital oluşlar silsilesinde sembolik göstergeler tarafından göreli olarak karşılanır.

Toplumsalın gerçekleştiği ve tarih oluşturduğu 'alanı' fiziksel ve sosyal olarak ayıran Bourdieu, topos/yer düşüncesinin içerdiği coğrafik karakterin yerler üstü olarak

yeniden tanımlanan sosyal konum tarafından tamamlandığını ve sosyalin alan kurgusallığının fiziksel alana eklemlendiğini düşünür. Bourdieu, Ayrım (1984) isimli eserinde anlattığı gibi, sosyal alan karşılıklı dışsallıkların ve ayrışık halde birbirlerini tamamlamak için çalışan birimler arasındaki yerler üstü mücadelenin tasarlandığı soyut bir düzlemdir. Ancak kentler içerisindeki paryalarda görünen ayrım, bütünsel fiziksel alanın parçalandığı ve fiziksel olma özelliklerinden taviz verdiği bir kopuşu simgeler.

Sosyal alan teoremi yerler sosyolojisinde, yerler üstü bir konum üretimi olarak fizikselliğin sınırları hakkında kesin konuşmayı olanaksızlaştırırken, sayısallaşan sosyalliklerin alan algılarında da yerlerin fizikselliği ön plana alınamaz. Yen Ateist öz-örgütlenmelerinin siber alanlardaki yersiz-yurtsuzluğu, sosyal alan ile fiziksel alanın tamamlayıcılığını kati bir ayrıma doğru ilerletir. Netice de Bourdieu'ya göre tüm gerçeklikte olduğu gibi, sosyal ve fiziksel alan üretiminde de 'ilişkisellik' aranmalıdır. Nitekim Bourdieu (1996: 12), fiziksel alan ve sosyal alanın birçok ortak noktada yakınlaştığını söyler. Tıpkı fiziksel alanın yersel parçaların karşılıklı dışsallığı tarafından tanımlanması gibi, sosyal alan da onu oluşturan konumların karşılıklı olarak dışlanması veya ayrımı sayesinde, yani sosyal konumların yan yana yerleştirilmesinin/dizgelenmesinin bir yapısı olarak tanımlanır. Sosyal aracılar, sosyal alan içerisindeki mülkler olarak kişilere tahsis edilen konumları itibariyle (diğerinden yukarıda veya aşağıda) karakterize edilebilen bir konumla açıklanır ve bireyleri ayıran görünmez mesafeleri oluşturur. Bu sayede, yakınlık ve uzaklıklar fiziksel ölçümlerin ötesine geçer. Çünkü sosyal alandaki uzaklık, küresel olarak sürekli yakınsanan görüşlerin, konuma dayalı ayrımı inşa etmeye efor harcamaları ile korunur. Yeni Ateist öz-örgütlenmeleri de benzer biçimde, antagonist olarak belirledikleri dini inançlı kimliklere olan uzaklıklarını yerler üstü mekanlardaki belirgin ayrım inşaatları ile koruyup sürdürebilirler. Üstelik bu ayrımı kullanarak, sosyal alanlarını fiziksel alana dönüştürmek için organik örgütsel girişimleri de sayısal eylemlerine kaynaştırabilirler. Nitekim Bourdieu'ya göre (1996: 12-23), sosyal alan, nispeten doğrusal olarak, bireyler ve onların sosyal taşıyıcılıklarının belirli bir dağıtım dizgesi (şehir ve banliyöler arasındaki karşıtlık gibi) biçiminde fiziksel alana yeniden çevirmeye eğilimli olan görünmez bir ilişkiler kümesidir. Yeni Ateist sosyo-sayısal alanlarındaki

çaba ise, ‘konum’ değiştirmek ve değişen konumların yardımıyla sosyal alan dengelerini yeniden dizgelenmek biçimli bir vizyonla açıklanabilir.

Sosyal alan, fiziksel alanın biricikliği ve yere mahsus varlığı gibi tekil değildir. Kamusal aktivitelerin yoğunluğuna göre konum ve sosyal sermaye üreten sosyal alanlar, tamamen birbirlerinden ayrılmış olarak ve fiziksel alandan dışlanarak çalışmazlar. Aksine, fiziksel alanın organik varlığını dışlayarak/yabanlaştırarak onun sosyalin işlevsel amaçlarına hizmet etmek için sembolik olarak yeniden tasarlanmasına katkı sunarlar. Fuchs’a göre (2005: 45), insanlar günlük yaşamlarını organize etmek ve belirli hedeflere ulaşmak için sürekli olarak farklı ortamlardan eş zamanda yararlanırlar. Teknolojiler, organize doğal kaynaklar, mülkiyet, karar gücü ve tanımlar birbirlerinden tamamıyla ayrışmış değildir, daha ziyade bir bütünlük olarak tüm sosyal sistemlerin yapısal özelliklerini oluştururlar. Bu yönüyle Yeni Ateist sosyo-sayısal alanları da hem organik bağlamda kurmayı düşlediği sosyal ve fiziksel alanla, hem hegemonik alanla hem de sömürü altındaki aşırı ideolojik alanlarla bir bütündür ve onlarla kurduğu ilişkinin bir sonucu olarak vardır. Egemen alanlar içerisindeki muhalif hareketler, yeni ve bağımsız bir sosyal alanın icadı olarak kapalı devrede tutulamaz. Çünkü sosyal alan, onu işgal eden ve işgal altında mücadele verenlerin modüler özgün alanları olarak yaşar. Ancak egemen sosyal alanın ayrım koduyla ilişki kurarak kendini tamamladığı madun sosyal alanlarının güçlü bir kuşatma altında olduğu da yadsınamaz. Her ne şekilde olursa olsun, var olmak için hegemonik olanın ya da madunların farklı ortamlardan faydalanması gerekir: teknolojik olanları (dil, kutsal yazı, bilgisayar vb.), ekolojik olanları (doğal kaynaklar), ekonomik olanları (mal, para, vb.), politik olanları (yasaları, seçimler, kurallar vb.) ve kültürel olanları (normlar, değerler, gelenekler) içerir (Fuchs 2005: 46). Yeni Ateist sosyo-sayısal alanlarının yapısal özelliklerine bakıldığında, teknoloji başat olmak üzere, diğer ortamların tamamından dereceli olarak faydalanmayı hedefleyen ve kimi zaman bunu yapan bir devingenlik görülür. Bu nedenle, bir sosyo-sayısal alan kurgusu çevresinde öz-örgütlenme başarısını gösterebilenleri, sanal toplulukların sosyal alan özelliklerinden (Jones, 1997: 3; Wang v.d., 2002: 410-411; Gupta ve Kim, 2004: 2680; Vivian ve Sudweeks, 2003: 1431) konuma bağlı çıkarlar üretebilirler. Hatta alternatif

sosyal alanlar ile yeni ve 'başka' türden 'yaşama evrenleri' öz-örgütleyerek kültürel bir hegemonya modeli ortaya koyabilirler.

Habermas'ın sosyal alan yaklaşımı, madunların sömürgeleşen 'yaşaa evrenindeki' iletişimsel eylemleri üzerine bina edilir. Her ne türde olursa olsun, yaşama evreninin iletişimsel eylem tarafından restorasyonu, modifikasyonu ya da 'başka' bir türde yeniden inşası, Habermas'a göre (2019: 725) mutlaka bir yeni dizgenin oluşturulması yoluyla gerçekleşir ve bu dizgenin sömürgeleşen yaşama evreninin simgesellerinin yerini alması beklenir. Çünkü dilin kendisi gibi, toplumsal sistemin unsurları arasındaki ilişkileri düzenleyen, onları örgütleyen ve yönlendiren sembolik anlam pratikleri de bütünüyle dizgeseldir. Yaşama evreni, sermaye odaklı sosyal rejimi organize eden bir dizge tarafından biçimlendirilir. Bu dizge, egemen olanın tek yönlü dili aracılığıyla nesnel dünyayı kapitalize eder. Tüm davranışlar bir dizgeyle, egemenin dizgesiyle tanımlanır; kendinden menkul değildir. Dizge, sözle sınırlı kalmaz ve dünyayı söz eylemle/söylemle sürekli yeniden kurar (Habermas, 2019: 725).

Habermas'a göre (2019: 598), dizgeler, yaşama evreninde düşünmeye yarayan kavramsal imleme ve örgütlü anlamların tanımlandığı biçimsel pragmatiklerdir. Yaygın dil ve onun ürettiği her tür sosyal anlam, egemen bir kavrayışın dizgesini yansıttığı için, tıpkı Spivak'ın (1988) ifade ettiği gibi 'madunlar tarafından konuşulamaz'. Bunun yerine dili değiştirmek, anlamı kırmak ve yeni bir kavramsal spektrum içeren sentaktik ve semantik dizgeyle söylemin içeriğini dönüştürmek gerekir. Çünkü dizge yoluyla bütünlenen, bağlılaşımları kurulan, ilişkilendirilen tüm *Ortodoks/muhafazakâr* simgeler, kendi kaderlerini tayin edebilmek ve *Heterodoks* bir toplumsal harekette özerkliği sergilemek için yaygın dilin dizgesini inkâr etmeyi seçmeye meyillidir. Yeni Ateist kimlik sosyo-sayısal alanlarındaki yeniden dizgeleme çalışması, geleneksel örgütleyicilerden farklı olarak kendi yolunda ilerlerken biçimlenir ve geleneksel bir sistem tarafından doğrudan müdahaleye açık değildir. Bu belirti, yalnızca konuşulanların değil, konuşanların ve onların arasındaki somut etkileşimlerin, rollerin, görevlerin ve kişiliklerin de nasıl dizgelendiğini/örgütlendiğini anlamaya çalışmak için oldukça geçerli bir sebeptir. Yeni Ateist sosyo-sayısal alanlarındaki konuşucuların, konuşarak, ideal konuşma durumunda ve yeni bir

dizgeyle inşa ettikleri hakikat, bilinen geleneksel mitlere dayanan hakikatle çelişmekte ve bu çelişkinin argümanları iletişimsel eylemin temelini teşkil etmektedir.

Sosyal alanın hegemonik biçimlerini kuran 'ayrım', yerlerin ayrışmasının da yetkin bir gücü olarak davranışları kontrol eder. Ancak ayrımın özündeki hegemonik kodlar, aynı zamanda mücadeleci madun karşı-güçlerinin yersel seçimlerini de etkiler. Ayrım nedeniyle hegemonik olarak başkalaşan ve heterotopi haline büründürülen madun kimlikliler, terkedişçi ayrım hareketleriyle karşı-hegemonik bir heterotopik varlık safhasını adımlayabilir. Bu araştırmada emperyal bir kimlik rejimi tarafından kapitalize edilen ve sömürülen sosyal alanın kuruluşundaki hizmetinin dışına çıkan/sapan madunlar olarak düşünülen Yeni Ateist kimlikliler ya da diğerleri, sosyal medyayı bir 'heterotopya' olarak direniş ve telafi alanı gibi kullanabilir. Sosyal medya, geleneksel sosyal alanın/yaşama evreninin Ateist kimlik için olanaksızlığı nedeniyle içeriğindeki imgesel düşlemlerin bir mesajı olarak ütopya yakıştırmasıyla da çağrılabilir. Oysa sosyo-sayısal Yeni Ateist kimliğinin, özellikle de bu çalışmaya konu olan Karikateist öz-örgütlenmesindeki kolektif kimliğin, bir tür '*topos/yer olarak*' ya da '*non-topos/yer olmayarak'* (Auge, 1997) seyyar varlığını ütopik sınırlar altında indirgemeye karşı, Foucault'un 'heterotopya' önermesi daha anlamlıdır. Grekçede '*heteron/başka'* ve '*topia/yer'* kavramlarının birleşmesiyle oluşan ve 'başka yerler' anlamına gelen heterotopya (Göker, 2017), yalıtılmış mekânları ve başkalaşan kültürel eylemlerin üretim alanlarını tanımlamak için kullanılan işlevsel bir teorik dönüm noktasıdır. Organik geleneksel bağlamın hem içinde hem de dışındaki bu alan, bir 'ayrım' hattındaki ilişkinin göreli tazyikleri ile kurulan Yeni Ateist kimliği için 'ideal sosyal alana' yönelik bir umutla ve kimlik odaklı bir politiğin kolektif iletişimsel eylemliliğiyle sürekli yeniden örgütlenir. Çünkü kendine özgü kültür üreten bu yerler, kültürün geri kalanından farklı dinamiklerin işlediği, genellikle gözetim ve denetim altındaki yalıtılmış alanlardır. Foucault (1984: 3-4) 'ütopya' ve 'heterotopya' arasındaki ayrımı 'ayna' metaforuyla anlatır. Ütopya, gerçekte var olmayan bir mekândır. Aynadaki yansımalar, gerçek yerler olmadıkları için bir ütopya olabilir. Ancak gerçek yerleri gösteren ve kişiye gerçekte olmadığı yeri gösteren yerler olduğu için aynı zamanda bir heterotopyadır. Çünkü gerçektir. Yeni Ateist sosyo-sayısal alanları, '*başka/öteki*' olma halini yeteri ölçüde karşılayan çevrimiçi Yeni Ateist

kimlikliler için, heterodoks bir kimlik hareketini çevrelediği ve gerçek olduğu gerekçeleriyle heterotopya olabilir.

Foucault (1984), heterotopyalar ve onların toplumsal işlevlerini birbirini tamamlayan prensipler çerçevesinde anlatır. Foucault'a göre (1984: 4), heterotopyaların il prensibi, çağdaş dünyada ve tarihte muhtemelen heterotopya oluşturmayan hiçbir kültürün olmayışıdır. Heterotopiler çok çeşitli biçimler almaları ve kesinlikle evrensel bir form içermeyişleriyle bilinir. Bir bakıma, her toplumun kendine özgü heterotopileri vardır. Bu araştırmanın argümanlarını tamamlayan bu düşüncede, Ateist kimliğin Türkiye özelinde heterotopik oluşu ancak Ateist yoğunluklu bir sosyal alanda ise hegemonik oluşu arasındaki ilişki desteklenir. Madunlukla iç içe olan heterotopya, ait olduğu toplumun kimlik üretimlerinin bir uzvudur.

Foucault'un (1984: 5) heterotopyalara ilişkin ikinci prensibi, tarihin ortaya çıkış tarzında olduğu gibi heterotopyaların tek bir biçim ve gerekçe ile sınırlandırılamaz kadar çok fonksiyonlu oluşudur. Heterotopi, içinde meydana geldiği kültürün senkronizasyonuna göre bir veya daha çok işlevle donatılabilir. Bir 'sapma heterotopyası' (Foucault, 1984: 4) olarak modern zamanlara özgü düşünülen Yeni Ateist sosyo-sayısal alanları, öz kimliği kurmanın çok sayıda ve farklı nitelikli amaçlarına hizmet etse de aynı zamanda hegemonyanın savunma ve kendini kurabilme hareketlerine de ister istemez yakıt olur.

Foucault'a göre (1984: 6) heterotopyanın üçüncü prensibi, tek bir gerçek yerde yan yana gelebilen çoklu katmanlar içermesidir. Heterotopya, sosyal alan olarak çok boyutludur ve içeriğinde çok sayıda modüler formun birleşmesinden meydana gelir. Farklı mekânları tek bir gerçek yerde birleştirme özelliği, Yeni Ateist sosyo-sayısal alanlarının entegre edilidği sosyal medya ile yakından ilişkilidir. Çünkü modüler özellikleriyle farklı mekânları kültürel arayüzler olarak tek bir yerde toplayabilen sosyal medya, Yeni Ateist sosyo-sayısal alanlarına heterotopi kimliği kazandırır.

Foucault (1984: 6-7), heterotopyanın dördüncü prensibinin geleneksel zamanın parçalanmasıyla bağıntılı olduğunu belirtir. Geleneksel zamandan bir tür mola vermek olarak değerlendirdiği heterokronik zamanı, aynı zamanda kendi tarihini üreten bir

zaman kırılması/sökümü olarak da değerlendirmek gerekir. Sosyal medyada siakronik ya da diakronik olarak geleneksel zamanı bölen, ona muhalefet eden ve kendi tarihini kurmaya çalışan Yeni Ateist hareketleri, geleneksel zamanın içindeki bir kırılmaya da işaret ederler.

Foucault (1984: 7), heterotopyanın beşinci prensibini, açılma ve kapanma sistemi ile açıklar. Heterotopyalara genel olarak halka açık bir alana girer gibi girilemez. Bu durum içeridekileri hem izole eder hem de gerektiğinde kabuğu delerek dışa açar. Yeni Ateist sosyo-sayısal alanlarının bazıları 'gizlilik' özelikleriyle kapalı bir alanda tecrit olurken, bazıları ise 'apaçık' bir görünüşle ön planda olmaya çabalar. Üstelik buralara girmek için topluluk için kabul ve denetim mekanizmalarını geçmek, kurallara uymak ve oradan biri gibi davranmak ya da 'görünmez' olmak şartı baskındır.

Foucault'a göre (1984: 8), heterotopyanın altıncı ve son prensibi, kalan tüm alanla ilişkili bir işlev donanmalarıdır. Bu işlev iki uç kutup arasındaki gerilim hattında olgunlaşır. Heterotopyalar ya hegemonik gerçekliğin kendini ayırt etmesine hizmet eden bir işlevi yerine getirir ya da tam tersine dağınık, kötü inşa edilmiş ve sömürgeleşmiş gerçekliğin hükmettiği bir gerçeklik yerine alternatif olanı üretir. Bir madun olarak Ateist heterotopileri, hegemonik gerçekliğin yükselişine ve teyidine hizmet ederken, Yeni Ateist sosyo-sayısal heterotopileri ise kendi gerçekleri ile hegemonik olanı tehdit edebilir. Bu yolla her iki uç işlevi de kendinde barındırmış olur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMBİLİMSEL TASARIMI

3.1. Araştırma Modeli

Kimlikler arası güç ilişkilerine iletişimsel eylem (Habermas, 2019) ve kültürel temsil (Hall, 2017) kuramsallarından bakan bu araştırmada, eleştirel geleneğin yöntembilimsel paradigmasının yol göstericilerine sadık kalınmış ve nitel veri setleri olarak söylemsel/edimsözsel birikimin yapısıyla eşsüremli ve artsüremli ilişkiler kurulmuştur. İletişimsel eylem argümantasyona göre yaşam dünyalarındaki sembolik ayrımları kuran ve aynı zamanda karşıt güçlerle yenilenmeye zorlayan edimsözsel (speech act) etkinliğin, bir Yeni Ateist karşı-kamusunda ya da öz-örgütlenmesindeki adaptasyonlarını sorgulayan bu araştırma, salt bir etnometodolojik modelleme ile sınırlanamaz. Çünkü edimsözselliğin, bir başka deyişle sözeylemliliğin kurduğu bir sayısal yaşam dünyasında konuşulanlar dışında bir kültür ve tarih yapımı düşünülemez. Kültürel temsiller ve öz-temsiller, temsilcilerin fiziki varlıklarının da temsil edildikleri medyatik ekranlarda 'söze aktarılırlar/sözleşirler'.

Temsil işinin dilden söyleme akışını inşacı bir paradigmayla yorumlayan Hall (2017: 59), Foucault'un söylemi bir temsil sistemi olarak incelediği savıyla söze başlar. Buna göre, söylem, Foucault'un görüşlerinde herhangi bir konudaki bilgiyi temsil etmenin ve bilgiyi dil yoluyla üretmenin yoludur. Üstelik Hall (1992: 291) bu durumu, bütün sosyal pratiklerin bir anlama bağlı olmalarından kaynaklanan ihtiyaç gereği meseleyi yoluna koymak için hepsinin bir söylem özelliğine sahip olduklarını söyler. Deyim yerindeyse, kültürel temsil işi tüm yönleriyle söylemselleştirilir. Çünkü tüm sosyal uygulamalar Foucault'un dünyasında söylem oluşumlarıdır ve temsile oluşturmacı yaklaşmak, toplum bilgisini söylemde aramakla eşdeğerdir (Hall, 2017: 69). Bu araştırmanın geleneksel olarak söylenmiş olan bu sözlere katkısı, söylemle oluşturulan temsilin yapılarını sosyal ekranda aramasıdır.

Ekranlarda kültür yapmak, Habermas'ın (1993: 25-33) eylemlilik türlerini sınıflandırdığı yaklaşımında olduğu gibi, iletişimsel ve araçsal bir eylemliliktir. Teknik, sınai ve tarımsal eylemlilikten ayrıdırlar. Yaşam dünyalarında 'tüm

aksiyonlar, dil aracılı temsili interaksiyonlar' (Habermas, 1994: 45) oldukları için edimsözseldirler. Habermas'ın, iletişimsel eylem kuramının kolektif odaklanmalarından olan yaşama evrenlerindeki kültürlüğü kuran dilsel aktiviteye ilişkin yöntemsel yaklaşımında, etnoyöntembilgisinin sorularına değer yüklediği görülür. Habermas'a göre (2019: 185), etnoyöntembilgiciler bir taraftan karşılıklı kişilerin yorumlayıcı bir şekilde ürettikleri gündelik yaşam pratiğinin (yaşama evreninin) işleyişini vurgularken, diğer taraftan taraf olma statüsünde bulunma olgusundan yöntembilimsel sonuçlar çıkarırlar. Konuşucuların yorumlarıyla formunda esnemeler olan dizgesel yapı, altındaki yalama evrenlerindeki değişkenlikler nedeniyle dildeki baskısını arttırmaya kalkışır. Bu durumda alter/öteki yaşam evrenlerindeki ego/ben kurulumlarını inceleyen etnoyöntembilimcinin eleştirel yönlü gözlemlerle taraflar arasında sürekli pozisyon değiştirmesinin zorunluğu artar. Nihayetinde etnoyöntembilgisi, edimsellerin ortaklaşa yorumlandığı süreçler üzerinden nasıl yönetildiklerini inceleme amacında olduğu için, olgunlaşmasını tamamlamış konuşucuların yorumlama edinçlerine ilgi duyar (Habermas, 2019: 194).

Karikateist öz-örgütlenmesi içinde 'konuşan' çevrimiçi konuşucular arasındaki edimsözsel birikim olan Yeni Ateist kültürel kimliği, onu kuran kültürel eylemliliğin niteliği içkinliğinde anlaşılabilir. Çünkü Karikateist, Golder ve Donath'ın (2004: 4-5) 'konuşmanın yürütülmesi ve yorumlanması için ve en az bir dilsel çeşitliliğin yorumlanması için ortak kuralları paylaşan gruplar' olarak tanımladığı bir 'konuşma topluluğudur (speech community)'. Araştırma bu bağlamda, etnometodolojik ve sosyolinguistik bütünleyenleriyle zenginleştirilmiş bir karma model olan ***söylem merkezli etnografi araştırması*** olarak modellenmiştir. Yöntembilimsel modellemenin teorideki ve pratikteki zemin bilgisini açıklayan ileriki paragraflarda açımlanacağı üzere, bu araştırma içinde söylem, kültür yapıcı bir etkinlik olarak kültür-yönlüdür. Nitekim iletişim araştırmalarında yeni bir trend olarak yükselen etnografilerde, yüz yüze ortamlardaki karşılıklı konuşma analizlerinin sayısal dünyadaki karşılığı söylem analizi olarak adlandırılır (Ağaç-Sucu, 2019: 34).

Kültürel bir öz-temsil edimine odaklanmasına karşın bu araştırmayı doğrudan bir kültür araştırması (etnografi) olarak modellemek yerine söylem merkezli modelleme yapmanın bazı temel gerekçeleri vardır. Sosyal medyanın edimsözsel bir

kültür içermesi (Ludwig ve Ruyter, 2016; Linders, 2016; Shirky, 2011; van Dijk, 2013; Crawford, 2009; Haseman, 2006), yani bu temsili uzayda olup bitenlerin iletişimsel bir eylemlilikten ibaret olması, bu gerekçelerin başında gösterilebilir. Çünkü kültür yapılarını işleyen 'etkileşimlerin' eylenişindeki değişikliğin yüz-yüze (face-to-face) topluluklardan bilgisayar-aracılı (computer-mediated) topluluklara doğru taban kaymasına yol açar ve iletişimsel aksiyondaki sembolik yoğunluğun çevrimiçine aktarımı artar (Walther, 1996: 4). Bilgisayar aracılı iletişim (BAİ), bilgisayarın kişilerarası iletken rolüyle tanınan bir süreç ya da mod olarak sınırlanamaz. Bu modun birincil prensibinin 'sayısal/nümerik temsil' olduğunu unutmamak gerekir. BAİ'yi kültürel arayüzler üreten bir etkileşim olarak yorumlayan Manovich (2012: 2), kültürel analitikler metodolojisiyle toplumsallığın edimsözselliğini, ve onun görselleştirilmiş modifikasyonlarını okur. Sayısal temsil, bilinen kültürel temsiller, benlik sunumları, etkileşim ritüelleri ya da varlık felsefeleri arasındaki farklılığı ve kişinin performanslarını kodlu içeriklerle mesajlaştırması bakımından bütünüyle başkalaştırıcıdır. Çünkü kültür yapımındaki insan eylemliliğinin referans noktası olan beden, sayısal temsil olarak bilgisayar aracılı hale getirilmiş iletişimsel aksiyonlar içinde yoktur.

Dijital kodlarla temsil edilmenin mekânsal (Castells, 2008) ve dilsel (Deleuze ve Guattari, 2001: 25) biçimde 'yersiz-yurtsuzlaştırdığı' çevrimiçi 'bedensizler' olarak Yeni Ateist kullanıcıların, sistemdeki herkes gibi, 'her an ve her yerde' bulunabiliyor olmaları, hegemonik gücün sinik varlığıyla benzerlikler gösterir ve denetimin olanaklarını kısıtlar. İktidarın ve onun denetim koşullarının beden ile ilişkisini yeni bir felsefi argümanla düşünen Deleuze ve Guattari (2005), öznenin toplumsal kimliğinden daha çok bedenin kişiliksizleştirilmesi ancak 'organik' tutulması çabasının önde olduğunu savunurlar. İktidar bloğu ile onun organik bedenleri arasındaki ilişkiyi '*Bir beden ne yapabilir' (What can a body do?)* sorusu ile irdeleyen Deleuze ve Guattari, organik bedenlerin denetimine ilişkin felsefik kavram yaratıcılıkları ile Foucault'un '*bio-iktidar'* düşünlerine de ilham olurlar (Buchanan, 1997). Ancak, bir çocuk, kadın, hayvan ya da erkek olarak bedenin taşıdığı organikliğin, gücün kendini yapısallaştırmasına ve bedensel yapıcılığına şartlanmış bir tamlayıcılık olduğunu da düşünen Deleuze ve Guattari, organik eksikliklerin güçsel bakımdan yorumlanışı

yerine, organın/bedenin kendisinin ‘yokluğuna’ dayalı bir yersiz-yurtsuzlaşma alternatifini tartışmaya açar.

Zaman, mekân ve organik sınırlıkların çevreleyemediği bir mekanize bedenin, tikelliği ve kolektifliği de kestirilemeyeceği için onu kültür markajına almak zordur. Çevrimiçi bedensizliği, Deleuze ve Guattari’nin (2005: 149) kavramsallaştırdıkları ‘*organsız beden (body without organs)*’ olarak ampirik aşkınlığa kavuşturmak, çevrimiçi Ateist hareketinin dogmatikten arınmış bedensel ‘oluşlarını/biçimlenişlerini’ anlamaya destek olur. Özne olanın, bir ‘organik’ bedene sahip olma koşulunu ontolojik bir meselede tekilleştiren düşünürler (Bouerdieu, 1985; 1986; 2002; Heidegger, 2011; Levinas, 1998; 2014; Sartre, 2009), ideolojik eylemin pratiğindeki somutluk ve kavramsallık dikotomisini, dijital eylemdeki sayısallaşan beden ve emek boyutlarında yeniden düşünme konusunda yeterli zemin bilgisini oluşturmaktadır. Yeni bir ‘dolaylı eylem’ (Baker, 2015) tipi olan aracılanmış/organsız bedenli özne modeli ise, eyleyici olanın organik bedene sahip olma koşutunu değiştirdiği gibi, otomasyon sistemleri ve yazılımsal modifikasyonlar (Manovich, 2017) yardımıyla modellenen yapay/mekanik/araçsal diğer öznelerle edimsözsel bağlar geliştirmek zorundadır.

Bedenin olmadığı, ‘tamamıyla’ iletişim/söylem merkezli bir kültür ortamında, Karikateist içindeki kültürel etkinliği de söylem merkezli düşünmek, hatta bu söylemselliğin beden üzerindeki kültürel tahakküme karşı bir başkaldırı ya da karşı-güç olduğu tezine sadık kalmak gerekir. Bu araştırma, Spivak’ın (1988) geleneksel dünyada sorduğu ‘madunlar konuşabilir mi?’ sorusuna BAİ dünyasının yeniden düzenlediği kültürün içinden bir yanıt vermek için Karikateist’in dilini ve konuşma deneyimlerini dinlemektedir. Kültür, bu sahada okunabilen, izlenebilen ve dinlenebilen bir birikim olduğu için edimsözseldir. Bu nedenle, bugün Sosyal Medya-Eleştirel Söylem Çözümlemesi (SM-ESÇ) olarak evrilen söylem merkezli etnografi çalışmalarının teorik öncüleri arasındaki Herring’in (2004), ‘bilgisayar aracılı söylem (computer-mediated discourse)’ olarak yorumsadığı yeni eleştirel paradigmanın üzerinden geçmek gerekir. Bu paradigma, iletişim denilen eylemin esasında söylem üretimi olduğu aksiyomundan hareketle, bilgisayar aracılı hale gelen eylemin de iletişim değil söylem olduğu önermesini tartışmaya açar. İdeolojik bir mücadele alanı

olan söylemin araçsallaşması, insanın söylem üretme tekniklerine yeni kurgulama ve dizgeleme biçemlerini ilave eder.

Söylemin bilgisayarlarda aracılanması, Androutpoulos'un (2008) 'Söylem Merkezli Çevrimiçi Etnografi (SMÇE)' yaklaşımıyla bütünleştiğinde, SM-ESÇ yönteminin kuramsal sacayaklarının modellemesi gerçekleşir. Androutpoulos (2008: 1) henüz makalesinin girişinde, ileri sürdüğü yaklaşımın 'dil-odaklı bilgisayar aracılı iletişim' (DO-BAİ) yaklaşımı olduğunu belirtir ve çevrimiçi etnografinin çeşitli teorisyenler tarafından adlandırılma biçimlerine atıf yapar. Buna göre, "*'sanal etnografi' (Hine, 2000), 'ağ etnografisi' (Howard, 2002), 'netnografi' (Kozinets, 2002), 'webnografi' (Puri, 2007) ve 'siberetnografi' (Dominguez, v.d., 2007)*" gibi kavramsallaştırmaların hepsi, aynı tabandadırlar ve BAİ çerçevesinde uyarlanmış etnografiye işaret ederler. BAİ nitelikte oluşları nedeniyle hepsinin öz verileri, söylem setleridir. Çevrimiçi etnografide sanal topluluklardaki paylaşımlar basit içerik gibi değil, kültürel bir anlam olarak düşünülür. Kullanılan semboller, fotoğraflar, videolar, yorumlar, dil, iletişimci özellikleri ve etkileşime bakılır (Kozinets, 2010a: 5).

Androutpoulos (2008: 10-12), SMÇE yaklaşımında bir araştırmacının bilgisayar aracılı söylem alanlarını, okur-yazarlık pratiklerini ve katılımcıların sosyo-lingusitik olanlarını yeniden yapılandırmak amaçlarıyla çalıştığını yazar. Çevrimiçi kültür sahasında hareket eden söylemlerin kodunu açmayı ve yapılarını sökmeyi ve onları ideolojik anlamlarıyla yeniden yapılandırmayı hedefleyen bu yaklaşımda, kültürel alan, katılımcılar ve onların kültürel 'okur-yazar' pratiklerinin yapılanmasını anlamak, söylemin ideolojik içeriğini anlamaya eşdeğerdir. Bu sayede, konuşulanlar ve konuşucular arasındaki eşitsizliğe dayalı güç ilişkisini kuran söylemler, yeniden yapılandırmayla açık hale getirilebilirler.

Androutpoulos'un Söylem Merkezli Çevrimiçi Etnografi yaklaşımı, etnografi çalışmalarında bir indirgeme değildir. Aksine eleştirel söylem çalışmaları geleneğini metin yapısallığından özgürleştirip, kültür yapısıyla kaynaştırmak ve zenginleştirmektir. Çünkü kültürün metinleştirilmiş hallerine bakan ve metin-dışı kültürü inceleyemeyen eleştirel söylem yaklaşımı, tamamıyla multi-modal/çok kipli (görsel, yazı, ses, grafik v.s.) bir metin olan sosyal medya kültüründe kavrama gücünü arttırmaktadır. Haines'in (1999) gey kimliklilere ilişkin internet ortamlı damgalama

söylemlerini araştırmak için kullandığı bir metottan yola çıkarak olgunlaşan SMÇE yaklaşımı, Herring (2004) ve Androutpoulos'un (2006; 2007) çalışmalarının ardından Khosravinik'in (2017a) SM-ESÇ metodolojisinde genişler.

Eleştirel söylem yaklaşımı ile çevrimiçi etnografi yakınlığı, sayısallaşmanın başlangıcından eskidir. Bunun en önemli örneği, van Dijk'ın (2001: 352) söylem analizinin başlıca uygulama alanları arasında 'etnografiyi' göstermesidir. Nitekim post-yapısalcı gelenek nedeniyle metin etnografisi yapan eleştirel söylem çözümleyicileri, sosyal medyada ağ etnografisi yapmaya başlamıştır. Fairclough (2012: 454), sosyal pratikler ve olayların, aktiviteler, sosyal ilişkiler, nesneler, enstrümanlar, mekân ve zaman, sosyal özneler (inanca, değerlere ve bilgiye sahip) elementlerden meydana geldiğini ve bu elementlerin semiyotik olarak ilişkilendirildiklerini vaaz eder.

Eleştirel söylem çalışmaları ile etnografi arasındaki bu yakınlığın, sosyal olayların elementlerini barındıran sosyal medyada kurulması tesadüf değildir. Ancak SMÇE yaklaşımının sosyal medyayı, sosyal pratikler ve olayları merkezi bir kaynakta oluşturulan, içeriği değiştirilemez ve kitlesel bir metin olarak düşünmediği; çoklu kaynaklarda yeniden oluşturulan, okuyucuları tarafından sürekli değiştirilen, modüler ve çoklu metinler kolektifi olarak ele aldığı, metinlerarasılığı düşündüğü bir gerçektir. Çoklu metinleri dizgeleyen dilsel paylaşımları bir korpus/külliyat olarak düşünen eleştirel söylem yaklaşımı (Törnberg ve Törnberg, 2016: 134-138), bu yönüyle kültürel birikimleri araştırır. Buradaki kültürel birikim, yüz-yüze iletişimde olduğu gibi jest ve mimiklerle değil, edimsözlerle oluştuğu için eleştirel söylem yaklaşımının ilgisindedir (Hammersley, 2005) ve eleştirel söylem çözümlemesi bir bakıma 'dijital etnografi' yapmaktır. Çünkü burada odak noktası, toplumsal olarak anlamlı, bağlama özgü bir etkinlik olarak söylemin üretimi ve kabulünden ziyade, somutlaştırılmış nihai ürünler, metinler ve dil parçalarıdır (Varris, 2014: 3).

3.2. Araştırma Yöntemi

Söylem merkezli kültür araştırması olarak modellenen bu araştırmanın yöntembilimsel tasarımında verilere ulaşım ve analiz süreçlerini yürütmek için Sosyal Medya-Eleştirel Söylem Çalışması (SM-ESÇ) kullanıldı. Eleştirel söylem çalışmaları

geleneğini, çevrimiçi etnografik modelleme ile bütünleştirerek sosyal medyadaki edimsözsel kültür desenlerini açıklamaya çalışan bu yöntem (Khosravinik ve Sarkhoh, 2017: 36149), dil ve kültür arasındaki ilişkiyi sosyal güçlerin karşılıklı meydan okumaları ekseninde yeniden kurar. Khosravinik'e göre (2017a: 586), SM-ESÇ, sosyal açıdan kararlı, probleme yönelmiş, metinlerarası temelli iletişimsel içerik ve uygulamalara odaklanan eleştirel nitelikli bir söylem çözümleme metodu olarak tanımlanmalıdır. Sosyal medyanın sosyal ve politik gücü ölçüsünde seyreltilmiş toplumu, teknolojik mevcudiyetin ilişkilerin kurulması için yeterli bağlama sahiptir. Tüm medya içerikleri belirli bir toplumsallığın daha geniş sosyo-politik bağlamları içinde yorumlandığı için incelenmekte olan söylemin açıklanmasında sosyal, kültürel, tarihsel, psikolojik ve politik bir ilişkisellik vardır.

Yeni Ateist kimliğinin hegemonik bir dil arayışıyla yapılanması ve bir direniş kültürü ya da karşı-güç gösterisiyle açığa çıkması, onun söylemine eleştirel bakmak için yeterli bir gerekçedir. van Dijk'ın (2001: 352-353) düşüncesine göre, eleştirel söylem analizi, öncelikle sosyal ve politik bağlamda metin ve konuşma yoluyla sosyal gücü kötüye kullanmanın, egemenliğin ve eşitsizliğin nasıl canlandırıldığını, yeniden üretildiğini ve direnişini inceleyen bir tür söylem analitik araştırmasıdır. Bu tür muhalif araştırmalarla, eleştirel söylem analistleri açık bir pozisyon alırlar ve bu nedenle sosyal eşitsizliği anlamak, ifşa etmek ve nihayetinde direnmek isterler. Bir sosyal eşitsizlik iddiasıyla kolektifleşen Yeni Ateist kimlik hareketlerinin otonom alanlarında ötekilerine karşı sosyal eşitsizlik üretmesi arasındaki çelişki önemlidir. Bu çelişkinin sosyal medyada üretilmesi ve yeniden üretilmesi ise SM-ESÇ yöntemini kullanmanın temel gerekçesidir. Çünkü söylem bilgisayar aracılı hale getirildiğinde, eleştirel çalışma pratikleri de bilgisayarlara adapte olur ancak sayısal dünya ile sınırlı kalmaz. Karikateist söylemi nasıl ki sosyal medyadaki alanında sınırlı kalmadan organik etkiler meydana getiriyorsa, aynı şekilde SM-ESÇ'nin bulguları da organik bazı çıkarımlar içerir. Nerede üretilirlerse üretilsinler, söylemler, şeylerin nasıl olduklarının doğrudan temsillerinin yanı sıra, şeylerin nasıl olabileceği veya olması gerektiğine ilişkin hayallerin temsillerini de içerir. Hayali nitelikte sayılan sosyal uygulamalar, gerçek pratikler olarak faaliyete geçirilebilir ve hayali faaliyetler, özneler ve sosyal ilişkiler, gerçekliğe dönüştürülebilirler (Fairclough, 2012: 458). Bu

bağlamıyla, Karikateist içindeki kimlik söylemlerinin birer düş dahi olsalar gerçeklik etkisiyle tarihsel bloka ‘gerçekçi’ karşı-güç uyguladıkları görüşü anlam kazanır.

Bu araştırmada, Karikateist’teki söylem bloklarının bir karşı-hegemonyalaşma serüveninin izleri sürülürken, kamusal söylemi kontrol etmeyi amaçlayan eşitsizlikçi tutumun ve kontrol olarak gücün, dildeki göndergelerine (van Dijk, 2001: 352-355) bakılmıştır. Kamusal söylemdeki eşitsizliğin kimlerin lehine üretildiğini anlamak için dili irdeleyen eleştirel yaklaşımda, egemen kimliklerin nüfuzundaki hegemonik meşruluğu yapısızlaştırmak üzere hareket edilir. Çünkü eşitsizliği üreten güç, nüfuzunu söylemdeki anlamlar olarak yapılandırır (van Dijk, 1993: 264).

Wodak ve Meyer (akt. Waruru, 2018: 26) eleştirel söylem yaklaşımlarını tasnif ederken, kuramsal yaklaşımcılar ve onların söylem çalışmalarına katkılarını anıştırırlar. Buna göre, Jager ve Maier’in karakter analizi, van Dijk’ın sosyo-bilişsel yaklaşımı, Wodak ve Reisigl’in tarihsel yaklaşımı, Van Leuuwen’in sosyal aktör yaklaşımı ve Fairclough’un diyalektik-ilişkisel yaklaşımı konseptlerinin hepsi, SM-ESÇ yöntemine sadık olan bu araştırmanın sırtlıkları arasındadır. Çünkü Karikateist içindeki söylemler, konuşucuları ile birlikte vardır. Bu durumda sosyal aktörlerin özellikleri ve karakter analizleri önemlidir. Ateist kimliği ve Türkiye’deki Müslüman kimliği arasındaki cereyanların tarihselliği ve karşılıklı ötekilikleri nedeniyle diyalektik bir ilişkinin tarafları olmaları da bu araştırmada teyit edilecek bir varsayımdır. En nihayetinde ise, söylemin sosyo-politik ve içgörüsel bağlamları arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmek için sosyo-bilişsel yoklamalar yapmak da kaçınılmazdır. Bu araştırmada konu edilen Karikateist bağlamında sınırlıkları belirtilmesi gereken söylem kavramı, multi modal/çok kipli niteliktedir, bir başka deyişle multimedyatiktir (Khosravinik, 2017a: 587) ve tarihsel bir hafızadan, bir medyadan, politik bir stratejiden, kısıtlı veya geniş anlamdaki anlatılara; metin ve konuşmalardan dilin kendiliğine kadar her şeydir (Wodak, 2013: xxiii).

Buraya kadar olan eleştirellik perspektifini de söze katarak, sosyal medya nedenselliği ile söylem yaklaşımını ilişkilendirmek gerekir. Sosyal medya, ekolojisi, mimarisi ve morfolojisi bağlamında birçok şey ya da yer kavramlarıyla ilişkilendirilebilir. Ancak SM-ESÇ yaklaşımında medyayı sosyal kılan özelliği, metin, bağlam, aksiyon, etkileşim ve güç ilişkilerinden meydana gelen bir birikim alanı

olmasıdır (Georgalou, 2016). Güç ilişkilerinin imajlar tarafından soğurulamadığı ya da hegemonik tahakkümün bedensel bir işlev olmaksızın bilinçlere yerleştiği sosyal medya ortamları tek ve bütünlüklü değildir. Kontrolün merkezsizleşmesi nedeniyle sosyal medyanın 'alternatif bir iletişimsel güç' (Khosravinik ve Unger, 2013) olarak kullanılması söylemler arası temsil denksizliğini nispeten dengeler. Çünkü Khosravinik'e göre 2017b: 66), sosyal medya yaygın popülist söylemlerin olduğu kadar karşıt görüşlerin de yeridir. Her ne kadar global kapsamlı bir sağ-popülist söylem yükselişi (Khosravinik, 2019) gerçekleşse de karşıt görüşlerin de gücü elde tutabilmenin etkisiyle kendi popülist söylemlerini ürettikleri gözlenebilir. Karikateist'in söylemsel omurgasında, sayfa yöneticilerinin birçok 'ofansif mizah' söylemlerine gerekçe olarak 'tabanın' beklentilerini gösterdikleri ideolojik manevralar ve boğumlar mevcuttur (Özmen ve Keskin, 2018: 548).

Katılımcı web gücü, toplumsal hareketler ve direniş kültüründe de yeni paradigmalara yol açar. Medyatik ekrana 'katılabilen' ve yalnızca ekranda 'örgütlenebilen' çevrimiçi kişilerin yeni ve ulus aşırı toplumsal hareketlerinin 'kimliğin gücünün tesisi' açısından dezavantajlı olanlara manevra alanı yarattığını savunan Castells (1997: 362), bu hareketlerin karakterinde kimlik mücadelelerinin belirleyici olduğu konusunda kuşku duymaz. Nitekim Poletta ve Jasper (2001), kolektif kimlik ile yeni toplumsal hareketler arasındaki güçlü bağı özetlerken, normal kondisyonda birleşme olanağı bulamayan bireyler ve onların direnişçi kimlik düşlerinin sinerjik bir kaynaşma sonucunda çoğulluk elde ettiği görüşündedir. Direniş kültüründeki değişimi, karşı-söylemsel bağlamda değerlendiren SM-ESÇ teorisyenleri (Khosravinik, 2014a: 284; Kelsey ve Bennett, 2014: 37; Johann v.d., 2017: 277), sosyal medyadaki alanlarda yeniden örgütlenen karşı-gücün söylemleştirilmesi sürecini incelerler. Karikateist olarak kolektif kimlik takınan Yeni Ateist hareketindeki direniş kültürünün karşı-söylemselliği bu bağlamda okunabilir.

SM-ESÇ yönteminin Karikateist sahasında uygulanabilirliğine ilişkin son olarak, söyleme hakim olan 'biz' ve 'öteki' temsillerine odaklılığı örnek gösterilebilir. van Dijk (2011: 397-398), 'biz' olarak söylemleştirilen kimliklerin 'olumlu', 'öteki' olarak söylemleştirilenlerin ise 'olumsuz' kodlandıkları bir temsil sisteminin semantik ve sentaktiğini açıklar. Söylemin doğasında bulunan bu yaklaşım, SM-ESÇ

uygulamalarında da birçok biz ve öteki temsilini anlamakta kullanılır (Khosravinik, 2014b: 755; Khosravinik, 2015). Karikateist'in 'biz' kimliklileri olan Yeni Ateist ve diğer dini inançsız kategorisindeki kullanıcılar kendileri hakkında 'olumlu', 'öteki' kimliklileri olan Müslümanlar ve diğer dini inançlı kategorisindeki kullanıcılar hakkında 'olumsuz' söylemler üretir. Biz'in olumsuzluklarını, öteki olanınsa olumsallıklarını görmezden gelme davranışı da (van Dijk, 2011: 399) bu söylemsel üretimi tamamlar. Üstelik söylemin ileri bir türü olan 'nefret söylemi' (Khosravinik ve Esposito, 2018: 45) karşılıklı suçlama ve trollük etkinliği bağlamında Karikateist içinde de gözle görülür miktarda yer edinir.

3.3. Uygulama Süreç Tasarımı

Söylem merkezli etnografik araştırma olarak modellenen bu araştırmanın süreç ve uygulama tasarımına dair morfolojiyi Kozinets'in netnografi aksiyon şemasına göre anlatmak mümkündür. Kendi içinde bir dizi ilişkili ve sıralı eylemler içeren etnometodolojik planlama, Kozinets'in yapılandırdığı tedrici süreçle benzeşik olması nedeniyle bir eşleme yapılabilir. Nitekim Kozinets'e göre (2010b: 23), toplumsalın ağlaşmasının bir sonucu olarak kültürel arayışların ekseninde bir kayma yaşanması kaçınılmazdır. Katışıksız bir farklılık gözetmeden sayısal ve organik kültür arasında bağlar kuran çevrimiçi etnografi yaklaşımı, siber alanlarda rizomatik (Deleuze ve Guattari, 2005: 3-6) ve öz-örgütsel (Fuchs, 2003a) olarak yersiz-yurtsuzlaşan kültürün tüm sayısal görünümlerini bir hasat olarak kabul eder. Köktenci örgütlenmenin karşılayamadığı sanal toplulukları yeni bir kültürel formasyon olarak yorumlayan Kozinets (1999; 2002), tüm topluluk duıyuları, içgörüleri, görünürdeki ve görünmezdeki paylaşımları arasında kültürel örüntüler düşünür, olup bitenleri yorumlar.

Kozinets (2006: 3), netnografi olarak tanımladığı çevrimiçi etnografi araştırmalarının yürütülmesini sistemleştirmek için müteakip aşamalar önerir: kültürel giriş yapmak, veri toplama ve analiz etme, etik araştırma yürütme ve kültür üyelerinin geri bildirimleri için fırsat sağlama. Kültürel olarak incelenen sahadaki eylemliliğin tözü hakkında bir teorik ve metodolojik girişle işe başlayan araştırmacı, verileşmiş olan kültürel kodları katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşme teknikleri toplar ve

etnografik yorumsama ile analiz eder. Araştırma metodolojisi kültürel dizayn içermesinden dolayı etikle yakın ilişkidedir ve üyelerin kimlik haklarının korunması için araştırmacının etik bilinçle hareket etmesi beklenir. Etnografik etik, çevrimiçi kültür araştırmaları için bir yol göstericidir. Son olarak, üyelerin kendileri hakkında geribildirimde bulunmaları için imkan vermek, bir taraftan onların araştırma içindeki varlıklarını kontrol etmeyi kolaylaştırırken diğer taraftan fenomenolojik bir okuma yapma olanağı oluşturur. Bu süreç sistematiği, Kozinets tarafından (2010a: 1), planlama, giriş, veri toplama, yorum, etik standart sağlama ve araştırma sunumu kategorileriyle de ifade edilmiştir.

3.3.1. Giriş ve Planlama

Bu araştırmanın planlama süreci, formel çalışmanın başladığı Ocak 2020'den üç yıl öncesinde başlamış ve enformel gözlemler yürütülerek bazı ön görüşmeler yapılmıştır. Karikateist kültürel sahasında 2016 yılında başlayan sistemli gözlemler ve enformel sondaj çalışmaları, sahanın ön verilerini anlamlandırmaya ve metodolojik bir yaklaşım geliştirmeye yardımcı olmuştur. Sahadaki kültürel oluşlar, sayfa yöneticileri, üyeler ve üye olmayanlar arasında gözlemlenebilir (göz önündeki) ilişki setleri olarak kimlikler hakkındaki analojik örnekleriyle birlikte modellenmiştir. Olağan ve olağandışı gündemlerde yaşanan kültürel cereyanlara bakılarak ve gözlemi süreğenleştirerek bir taslağı belirlenen kültürü formel biçimde anlamak için ön çalışmalar gerçekleşmiştir. İlk olarak Göker ve Keskin (2016), Karikateist'in sanal topluluk yapılanması ve sosyal etkisini geniş katılımlı bir anket uygulamasıyla ölçümlemişlerdir. Sonrasında ise Özmen ve Keskin (2018), Karikateist sahasındaki kültürel söylem üretiminin yapısını ölçmek için bu araştırmanın pilot uygulamasını hayata geçirmişlerdir. İki ön çalışma, Kariktateist sahası üzerinde araştırmacıya deneyim katarken, süreç içindeki katılım performansları, orada olanlarla özdeşleyim kurmayı ve kültürel anlamları özselleştirmeyi kolaylaştırmıştır. Nitekim ilk ön çalışma öncesinde sayfa yöneticilerine araştırma düşüncesi, doktora tez projesi ve diğer düşünceler hakkında bilgiler verilerek onay alınmış ve onların da sürece desteği sağlanmıştır.

Sondaj çalışmaları, gözlemler ve görüşmeler sonucunda Karikateist'in kültürünün özündeki üretici güçleri anlamak için yöntembilimsel bir yaklaşım benimsenmiştir. Sahada kültür olarak üretilen genel paylaşımların 'edimsözsel' oluşu, kültüre eleştirel söylem çalışmaları perspektifinden bakmayı gerektirmiştir. Çünkü iletişimsel eylemliliğin birçok türü olmakla beraber, yeni medyanın çok kipli (multimodal) bir konuşma deneyimi barındırmasının eleştirel söylem geleneğinin bugün evrildiği nokta ile ilişkisi, kültürü iletişimbilim alanında ele almayı amaçlayan bu araştırmanın sınırlandırıcı hamlesine ilham olmuştur. Bu araştırmanın yöntemini oluşturan Sosyal Medya-Eleştirel Söylem Çözümlemesi, söyleme yalnızca sözel (verbal) bakan geleneksel yaklaşımdan farklı olarak çok kipli bir bütünleşik yapı olarak bakmaktadır. Bu araştırmada, Karikateist sahasındaki söylemin yalnızca sözden ibaret olmayan bir görsel bütünlükteki çok-kipli yapıyla kurgulanması, yöntembilimsel yaklaşımın olgunlaşmasına destek vermiştir.

Araştırmanın başlangıç öncesinde yapılan gözlemlerde, Karikateist sahasındaki konuşucular ve onların ne konuştuklarının genel çerçevesi hakkında düşünülmüştür. Sayfa yöneticileri, üyeler ve üye olmayanlar arasındaki konuşmalara bakılarak konuşucuların kategorik eğilimleri ve onların kimlikle kurdukları edimsözsel ilişkinin kültürel profili oluşturulmuştur. Sahada konuşulanlardan daha önde konuşucuları tanıma güdüsüyle hareket edilmiştir. Sahada olanlar, Yeni Ateist kimlikliler, Klasik Ateist kimlikliler, diğer dini inançsızlar (Deist, Agnostik v.s.), Müslüman kimlikliler, diğer dini inançlılar (Hıristiyan, Musevi) ve diğerleri (Budist, Şintoist v.s.) olarak en genel anlamda tanınmış, bu genel tanımlayıcı kategorilerin alt sacayakları kurulmuştur.

Bir edimsöz biçimi olarak sayısal söylemi merkeze alan bu etnometodolojik araştırmada, yöntemin karma yapısını desteklemek için sahadaki veri tedariğini çoğullaştıran ve verinin çoklu yapısını daha anlaşılır kılan karma teknik yaklaşımı benimsenmiştir. Bu kapsamda, Androutpoulos (2008) ve Kozinets (2010a; 2010b) tarafından sistematik olarak önem açıklanan *'katılımlı gözlem'* ve *'yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşme'* teknikleri birlikte kullanılmıştır. Jamshed (2014: 87-88), nitel veri paradigmasında başat olarak kullanılan derinlemesine görüşme ve gözlem tekniklerinin, saha yüzeyindeki kültürel matrislerde doğrudan dışa

vurulan görünür verilerin ve pratisyenlerin iç görülerinde tasarlanan doğrudan görünmez verilerin ilgileşimini kavramakta araştırmacıya çoklu bakış açısı kazandırdığını söyler. Çünkü sözle yapılan kültür, konuşulanların vaziyeti ve konuşanların performanslarını çalıştıran iç görüsel modların işbirliği ile kurulur. Kültür ve kültür yapıcılar arasındaki ilişkinin yalnızca görünürdeki içeriklere odaklanılarak anlaşılması, kültür yapıcıların etkilerini göz ardı etmeye neden olabilir.

Androutpoulos (2008: 6) söylemi merkeze alan çevrimiçi söylem çalışmaları için katılımlı gözlem süreçleri için bazı direktiflerde bulunur. Bu direktifleri, izole edilmiş ürünler yerine ilişkilerin ve süreçlerin incelenmesi, bir alandaki çekirdek ilişkilerden çevreye doğru gözlemin genişletilmesi, gözlemin tekrarlanması, açıklığın korunması, mevcut tüm teknolojilerin kullanımı ve örneklemeyi arttırmak için gözlem içgörülerinin kullanımı olarak tarif eder. Bu araştırmanın veri toplama planlamasında gözleme ayrılan aksiyon öngörüleri, ifade edilen direktifleri bir rehber olarak kabul etmiştir.

Tekniği karmalaştıran bu yöntembilimsel güdü, konuşma deneyimini teleolojik bir varoluş performansı olmasıyla anlama isteğinin yeniden düşünülmesinden kaynaklanır. Susmak ve yalnızca bir izleyici/okuyucu/dinleyici olmakla konuşmak arasındaki farkı somutlaştıran bilişsel nedenselleştirme, konuşucunun görünürdeki konuşması hakkında yeniden konuşturulması yoluyla tamamlanabilir. Nitekim Musante ve DeWalth'ın (2011: 56), 'konuşmayı konuşmak' olarak nosyonlaştırdığı katılımlı gözlem yaklaşımını, sahada gözlenen konuşmalar hakkında konuşmak isteyen araştırmacı rolünün, konuştukları hakkında yeniden konuşan konuşucuların rolü ile bütünleşmesinde bir harç olarak kullanmak olasıdır. Böylece, gözlenerek kavranan makro söylem düzeyinin, konuşucularla görüşülerek kavranan mikro söylem düzeyi arasındaki bağ kurulmuş olur.

Sahadan veri tedarik etmek için kullanılan gözlem, Habermas'ın (2017: 194), kültürel eylemlerin müşterek yorumlanma süreçleri üzerinden nasıl düzenlendiğini anlamaya eğilen etnoyöntembilgisinin, karşılıklı konuşucuların yorumlama edinçleriyle ilgilendiğini söyleyen yaklaşımı için işlevsel katkılar sunar. Çünkü etkileşimler, tarafların sürekli bir başarımı olarak kültürü modellemek isteyen

araştırmacının gözü önünde olup bitmelidir. Etkileşimler, kayıtlanan ve gözleme açık kültürel arayüzlerde gerçekleştikleri için konuşulanlara tanıklık etmek için ‘orada olmak’ gerekir. Kozinets’in ifadesiyle (2017: 2), çevrimiçi etnografi çalışmaları, bir katılımcı-gözlemsel araştırma duruşuyla yüksek miktarda kültürel verinin ağa bağlı dijital iletişim süreçlerinden toplandığı belirli veri toplama, analiz, etik ve temsili araştırma uygulamalarından oluşur. Konuşulan yerde bulunma, karşılıklı konuşucuların yorumlama başarımlarından ileri gelen yapılandırma şemalarını makro düzeyde anlamayı gösteren bir model için betimleme kararı alındığını gösterir. Hangi modelin kurulacağı ve anlamı anlama işinin nasıl gelişeceği gibi postulatlar için gözlemlenen olguların, bireyin konuşucu eylemlerinin sonucu olarak modellenmesi gerekir (Habermas, 2017: 182).

Habermas (2017: 171), ‘orada olmak’ yani gözlemi katılımlı yapmak gereğini, simgesel bir anlatımı anlama gayretinin, bir anlaşma (ya da anlaşamama) sürecine katılım şartına bağlı olduğu savunusuyla açıklar. Bunun için araştırmacı özne, yaşama evreninin üyelerinin iletişimlerine en azından sanal olarak katılmalı ve böylece kendisi de en azından potansiyeldeki bir üye olarak yaşama evrenine sembolik bir giriş yapmalıdır. Karikateist gibi tamamen sanal bir varlıkla sınanabilen/gözlenebilen bir yaşama evreninin duyusallığı, katılımcı rolünü deneysel bir sanallık olarak sınırlar. Burada sanal katılımcının rolünü sorgulayan Habermas (2017: 174), sahadaki konuşmaları anlamaya çalışan yorumcunun kendini yalnızca gözlemle sınırlaması durumunun sözceleri anlamadan onların fiziksel tözlerini anlamakla sığlaşacağını bildirir. Bu nedenle iletişimsel deneyimlerde bulunabilmek için edimsel bir tutum alması ve özgün anlaşma süreçlerine sanal varlığıyla katılması gerekir. Ancak Habermas’ın (2017: 183-184) araştırmacıyı ‘sosyal bir aktör’ olarak devindirdiği yaşam evreninde doğrudan ‘burası’ diyebileceği bir yer yoktur. Bunun için araştırmacı yaşama evreninin içindeyken bile kendisini oranın ötesinde bir yerde, bir başka deyişle dünya ötesinde bir yerde konumlar.

Bir konuşma topluluğu/speech community olan Karikateist’in söylem alanındaki gözlem odaklı veri toplamanın, konuşulanların arkaplan bilgileri, güç ve statülerin belirlenimleri ve toplumsallığı kuran hedefler ve işlevlerin tespiti (Fairclough, 1995: 43-47) meseleleriyle ilgilenmesi gerekir. Georgalou (2016), sosyal

medyada gerçekleşen söylem taramaları ve veri toplama pratiklerinin, katılımcıların/konuşucuların hayali bağlamları, öteki bağlamları, edimsöz bağlamları, metinsel bağlamları ve türsel bağlamları arasında bir kontak arayışı olduğunu belirtirken, literatür üzerinde bir derleme yaparak aksiyonun niteliğini sahadaki etkileşimler, eşzamanlı-eşzamansız uyumluluklar, depolama kapasiteleri, devamlılıklar, ulaşılabilirlikler, sosyal işaretler ve gizlilikler kriterleriyle anlamak gerektiğini söyler. Buna göre, Karikateist sahasındaki söylemlerin bağlamı yalnızca metin olarak sınırlandırılamaz ve çoğullaştırılmış bir sosyal yapılandırma bilişi çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü sahadaki söylemin kültürel yönü, konuşulanların basitçe çerçevelenmesi yoluyla değil, bir dizi alan işlevleriyle de düşünülebilir. Karikateist, performansların birbirlerine eklendiği bir birikimdir ve depolama özelliklerinin, zamanlılığın, devamlılığın, ulaşılabilirliğin gözlem süreci açısından verimlik üzerinde belirleyici olması kaçınılmazdır. Georgalou (2016) bu yönüyle sosyal medyadaki söylemin çok kipli/multi-modal yanının (görsel, gif, ses, hareketli görüntü v.s.) bütünleşik gözlem için bir fırsat olduğunu düşünür. Khosravinik de (2017a: 587), söylemin bağlamının 'sözel/verbal' söylemler ile kısıtlanmasının geleneksel bir yaklaşım olduğunu ve sosyal medyadaki eleştirel söylem çalışmalarını ayıran yönün çok kiplilikle genişleyen söylem yapılarından kaynaklandığını savunur.

Karikateist içindeki konuşucular, konuşmalarını çok kipli bir dille yaparlar. Görselin olmadığı bir söylem biçimi neredeyse hiç yoktur. Sosyal medyada yalnızca görsel metin çözümleyiciliğine odaklanmış (Foot, 2014) çalışmaların artması, söylemin yapısındaki çoğullaşmadan kaynaklanır. Khosravinik (2014a: 287), yeni nesil eleştirel söylem çalışmalarında sosyal medyadaki her şey gibi söylemin de bir veri seti olduğuna, verinin ise bir güç olarak sözel düzeye indirgenemeyecek kadar esnek kodlu bir yapıyla kurulduğuna ikna olmuş görünmektedir. Çünkü sosyal medyada her şey bir veri tipi olarak ifade edilebileceği gibi, veri de her şeyde ve her tipte ifade edilmeye açıktır. Orada söz, görselleşebilir ve görsel, sözleşebilir. Söylemi çok kipli bir veri seti olarak sosyal medyanın her edimsöz alanında arayan SM-ESÇ, Facebook ve Twitter gibi popüler inceleme alanlarının (Khosravinik ve Unger, 2015) ve Youtube'daki yorumlaşmaların (Pihlaja, 2015) içinde kimlik, güç ve tahakküm ilişkilerini arayanlar için giderek popülerleşen bir yöntemdir.

Bu araştırmanın gözlemle veri toplama planlamasında araştırmacının rolü, etkileşimin gerçekleştiği sıcak temas yerlerinde bulunmak ve orada olanların içine karışmak üzere programlanmış bir katılımcılık ile modellenmiştir. Ancak Habermas'ın katılımcı rolü, onlardan biri gibi olmak ve davranmak anlamıyla kavranacak türden bir katılımcılık değildir. Habermas'ın katılım fikrinde, yaşama evreninin içinde olmak, aynı zamanda oraya öteden bakabilmek angajmanları aynı anda işlemelidir. Nitekim orada doğal bir katılımcı gibi süreçlerin mukadderatına etki etmek, araştırmacının rolü ile çelişen bir durum olduğu için, Karikateist içinde olup, içeride ve süreçlerde gezinip, oraya dışarıdan bakan bir araştırmacı rolü planıyla hareket edilmiştir. Gözlemi yalnızca konuşulanların fiziksel tözü ile sınırlı bırakmamak için, konuşanların kendi konuşmaları hakkında konuştukları bir derinlemesine görüşme yaklaşımı benimsenmiştir.

Derinlemesine görüşme tekniğinin yapılandırılmamış, yapılandırılmış ve yarı-yapılandırılmış türleri içinden bir seçim yapılırken (Galetta, 2013: 45-50; Barriball ve While, 1994: 329-331), bu araştırmanın karakteristiğine en uygun seçeneğin yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşme olduğu tespit edilmiştir. Bu seçimin nedeni, sahada yapılan gözlemler sonucunda olgunlaşan veri kategorilerinin, konuşmacılara sorulacak soruların bir bölümünü de doğal olarak olgunlaştırmasıdır. Ancak gözlem kategorilerinin dışında, konuşmacıların içsel yaklaşımlarının güzergahında genişlemesi ya da istikamet değiştirmesi muhtemel anlamlama sürecinde, sormaca eyleminin açık uçlu ve esnek bırakmanın araştırmaya zenginlik katacağı da kuşkusuzdur. Çünkü konuşmacı ve onun konuşmaları arasındaki ilişkiler, araştırmacının öznel olarak modellediği ilişkiler dışında oldukça spesifik bir nedene bağlı olabilirler. Söyleme odaklanan çevrimiçi etnografi yaklaşımını bu bilinçle modelleyen Androutpoulos (2008: 6), derinlemesine görüşme yapacak olan araştırmacılar için şu kılavuz önerilerde bulunur: kişilerin sınırlı olması ve çeşitli katılım performansları içermesi, görüşme yönergelerinin formüle edilmesi ve özelleştirilmesi, katılımcıların kendi yorumlarıyla yüzleştirilmesi, konuşmayı tekrarlayan ve uzun süreli temas edenlerin aranması, mümkün olduğunca alternatif tekniklerden yararlanılması.

Bu araştırmaya rehberlik eden bu direktifler, derinlemesine görüşme sürecinin planlanma aşamalarını da etkilemiştir. Görüşme yönergelerinin formüle edilmesi ve özelleştirilmesi direktifi, soru formunu oluşturma ve yarı-yapılandırarak her bir görüşmeci için özelleştirmeye uygun hale getirecek açık ucu bırakma (Kallio v.d., 2016: 2955-2957) kararına yardımcı olmuştur. Nitekim Kozinets de (2010b: 81), yediden fazla olmamak kaydıyla idealde bir ya da iki soru sormalarını önerdiği kullanıcılara, 'açık uçlu ve gelişmeye açık' bir soru formu tasarımının en etkili yol olduğunu söyler. Bu araştırmanın yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme formuna Ek-1'den ulaşılabilir.

Araştırmanın veri analiz işlemlerine dair yaklaşım planlanırken, eleştirel söylem çözümlemesinin geleneksel ve sosyal medyada kullanılan tarihsel metotlarının, Karikateist sahasındaki uygulama geçerliği düşünülmüştür. Gee (2001: 92-94), ideal bir eleştirel söylem analizinde semiyotik yapının, dünya yapısının, aktivite yapısının, sosyo-kültürel kimlik ve ilişki yapılarını sağlayan bağıntı yapılarının içerildiği bir analitik yaklaşım söz konusu olmalıdır. SM-ESÇ yöntemine teorik ilham veren Fairclough (1995: 98), söylem analizinin tarihsel bağlamı içinde üç temel aşamada tamamlanan ve tıpkı söylemin kendisi gibi katmanlı yapılar içeren bir tasarım olduğu fikri üzerinde durur. Bu görüşe göre, eleştirel söylem analizi; *tanımlama (metin analizi), yorumlama (işleme analizi) ve açıklama (sosyal analiz)* sıralamasıyla ilerleyen üç aşamalı bir eylem planı içerir. Bu yaklaşım esas alındığında, Karikateist sahasındaki söylemlerin çok kipli bir yapı olarak öncelikle tanımlanması, söylemin üretim edimlerinin yorumlanması ve son olarak sosyal yapıyı kurmaktaki rolünün ve sosyal içindeki dolaşımının açıklanması kılavuzuyla hareket edilmiştir. Özellikle sosyo-kültürel yapının açıklanmasında, yüzey ve yapı tanımları, objeler/konuşmalar ve konular arası bağlar, sosyal aktörler/konuşucular, dil ve retorik, söylemsel çerçeveleme stratejisi ve ideolojik bakış açısı (Bardici, 2012: 35-38) gibi analitik çözümleme kategorileri çevresinde hareket edilmiştir.

Janks (1997: 342), Fairclough'un üç aşamalı analiz yaklaşımını detaylandırarak uygulamaya ilişkin bir plan çıkarmaya yardımcı olur. Janks'ın görüşünde, tanımlama sürecine 'analiz objesi' adı verilir. Analiz objesi, sözel, görsel veya söze-görsel olabilir. İkinci aşama, objelerin taşıdıkları anlamların üretiminin

(yazı/konuşma/tasarım) ve alımlanmasının (okuma/dinleme/izleme) çözümlenmesidir. Bu aşama, yorumlama (işleme analizi) olarak da adlandırılır. Üçüncü ve son aşama ise, yönetilen bu süreçlerin sosyo-tarihsel koşullarının incelenmesidir, yani sosyal analizin yapıldığı açıklama periyodudur. Üretim ve alımlama arasındaki ilişki ise, yalnızca analiz objeleri ile anlaşılacak bir veri bağıntısı olmadığı için derinlemesine görüşme ile desteklenmesi elzem bir halkayı oluşturur. SM-ESÇ metodunun analiz yaklaşımı, Fairclough'un (1995: 61), söylem yapılarını *'birincil'* ve '*ikincil'* konulardaki söylemler olarak kategorileştirmesiyle yakından ilgilenir ve bu kategorisel tavrı sosyal medya çözümlemelerine uyarlar.

3.3.2. Veri Toplama Süreci

Karikateist'te yaygın topluluk sayfalarında olduğu gibi söylemin üretildiği kategorisel alanlar, 'gönderiler', 'fotoğraf', 'video', 'yorum', 'topluluk yöneticileri ile mesajlaşma', 'diğer kullanıcılarla mesajlaşma' olarak tanımlanabililir. Bunların bazıları kamusal alan dışında oldukları için araştırma kapsamında gözlenmeleri imkânsızdır. Araştırmanın katılımlı gözlemle tedarik edilen verileri, taksonomik olarak iki temel kategoridedir. İlk kategori, 'yazar' rozetli/kimlikli topluluk yöneticilerinin yaptıkları paylaşımlardaki gerçeklik durumlarını tanımlayan çok kipli söylemlerinden, ikinci kategoriyse üyelerin içeriğe yorumları ve yoruma yorumlarının kültürel arayüzde kayıtlanan birikimlerden oluşur. Karikateist'in karşı-hegemonik söylemi iki farklı üretim sahasındaki karşılıklı anlam nakilleri sayesinde tutarlı bir birliktelik görünümdedir.

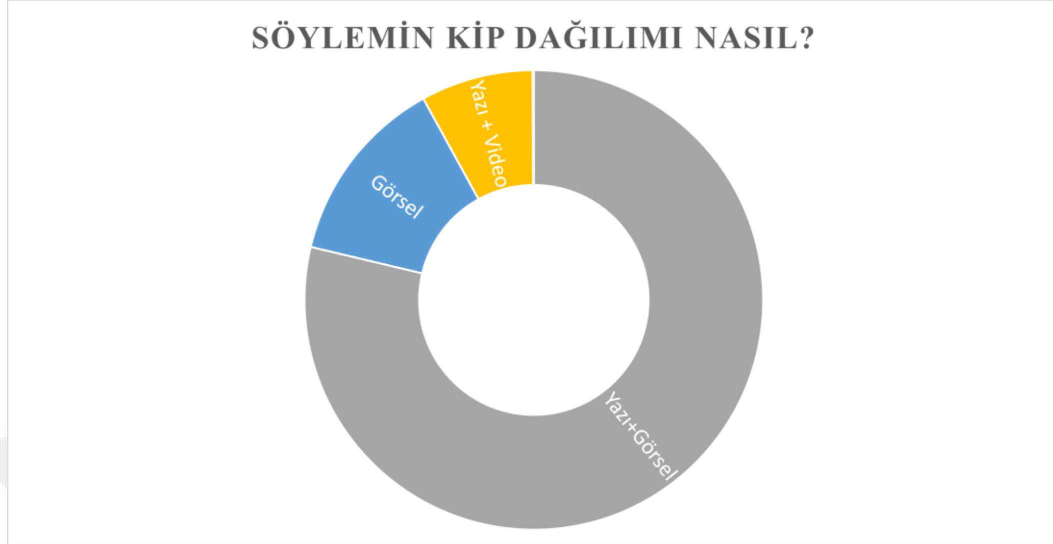
Karikateist'in baskın söylem gücü ya da güç söylemi kim oldukları ya da nasıl bir kolektif organizasyonla örgütlendiklerini tam anlamıyla açıklamaktan imtina eden topluluk yöneticileri tarafından yapılanır. 'Yazar' kimliğinde somutluk kazanan bu kolektif yönetsel erk, ideolojik olarak kurumsallaşan ve sinikleşen güç ilişkilerindeki 'ÖZNE' sıfatıyla 'özneler' çağıran aygıtlaşma taktiğiyle benzerlikler gösterir. Çünkü kurumsal ÖZNE, ideolojik koşullarda onu üretecek fail öznelerin dillerindeki fiiller tarafından yaşatılırlar. Ancak bu dil, ÖZNE'nin öznelerine öğrettiği bir dil olmasıyla bilinir. Althusser'e göre (2006: 99), *"İdeoloji ancak somut özneler için vardır ve ideolojinin hedefi de ancak özne sayesinde, ÖZNE kategorisinin işleyişi sayesinde*

imkân kazanır. ÖZNE kategorisi, her tür ideoloji somut özneler kurma işlevine sahip oldukça, her tür ideolojinin kurucusudur".

Söylemin ideolojik içeriğini yeniden tanımlayan bir ÖZNE kategorisi olarak 'yazar' kolektifi, genel anlamda söylemsel varlığını 'ana sayfadaki' kültürel birikime hükmederek kurar ancak kimi zaman üyelerin içeriklere ve birbirlerinin yorumlarına yaptıkları yorumlara da katılırlar. Fakat paylaşımların altındaki söylemsel mücadele alanı, genellikle üyelerin kendi aralarındaki cereyanlara sahne olur. Bu iki alan arasındaki ayrım, birinde kesin egemenlik sınırları çizilmiş üst sosyo-politik kurumsal söylemin (makro), diğerinde ise alt sosyo-politik söylemin (mikro) üretim biçimlerinde gözlenebilir.

Aşağıdaki Grafik 3.1'de katılımlı gözlem için belirlenen 1 Haziran-31 Aralık 2020 tarihleri arasındaki periyodik zaman kısıtlığında Karikateist sahasında incelenen kültürel içeriklerin (topluluk yöneticileri tarafından paylaşılan) söylem kiplerine ilişkin dağılımları verilmektedir. Bu araştırmanın katılımlı gözlem süreci için belirlenen zaman kısıtlığı, güncel bir tarihteki 'olağan' kültürel söylem üretimlerini, pekiştirmeye uygun bir zaman aralığında inceleme düşüncesinin bir sonucudur. Çünkü söz konusu zaman aralığı, kültürel mizacı kavramaya yetecek kadar söylemsel veri çeşitliliği içermesi, yakın bir tarihi modellemesi ve olağan kültürel gündemlerle kurgulanması bakımından önemlidir. Olağandışı bir dönemde olağanüstü söylemler üretileceği varsayımı, söylemsel normatifi yanlış anlama koşullarını asgarileştirmek için olağan bir dönemdeki rutinlere yönelimi kuvvetlendirmiştir.

Grafik 3.1. İncelenen Söylem Kiplerinin Biçimsel Dağılımları



Karikateist sahasında kayıt altına alınan söylem içerikleri üzerinde yapılan katılımlı gözlemde, toplamda 2198 içerik doğrudan incelenmiştir. Bu içerikler içinde en fazla yoğunluğu 'yazı + görsel' kategorisi oluşturur (1730 adet- %79). Fotoğraf, grafik, karikatür, kolaj ve diğer türden CGI uygulamaları içeren görsel kategorisinin, topluluk yöneticilerinin yazılı söylemsel tanımlayıcılarıyla birlikte verildiği bu anlatı biçimi, kültürel üretimin önemli bir kısmını ifade eder. Bunun yanı sıra, gözlenen diğer yoğunluklu kategori ise, yazılı söylemsel tanımlayıcı olmaksızın yalnızca 'görsel' olarak paylaşılan içerikleri barındırır (292 adet-%13). Üçüncül yoğunluktaki söylem kipi ise 'yazı + video' kategorisindedir (174 adet-%8). Son olarak, yazılı söylemsel tanımlayıcı olmadan paylaşılan 'video' kategorisinde ise 'yok' alt limitine yakın paylaşım miktarı gözlenmiştir (2 adet-%0,1).

Yukarıda ifade edilen söylem kipi dağılımlarındaki sayıların çok üstünde içerik gözlenmesine karşın, karşılıklı saygı ve kimlikler arası değerler ortaklığı fikri çerçevesinde bazı sınırlayıcılar devreye sokulmuş ve söylemsel üretimde filtreleme yapılmıştır. Sınırlama, *'konu dışı-ilgisiz nitelikteki aşırı genel olanlar ya da konuyla ilintili olmasına karşın aşırı spesifik/bireysel nitelik taşıyanlar başta olmak üzere, tahkir edici, ileri nefret söylemi içeren, tolerans gösterilmeyecek değer atakları barındıran, küfür, doğrudan kişiye hakaret tatktiğiyle kurgulananlar, 'fake news/sahte haber' olduğu aşikar olanlar, anlaşılması/anlamlandırılması zor ve kuşkulular*, metin

tanımlayıcısı olmadan bağlam üretmesi mümkün olmayacak kadar kopuklar ve kategorileştirilemeyenler' özelinde uygulanmıştır.

Karikateist kültür sahasındaki söylemler çok kiplilik içermesine rağmen incelemeye alınan söylemin yapıları üzerinde de bir takım sınırlıklar devreye alınmıştır. Söylemin özgünlüğünü ve yalnızca Karikateist içinde anlamlandırılacak 'kullanıcı üretimli' bağlamlarını savunabilmek için, yazılı, görsel ve videolu söylemlerdeki 'yapıcı', 'oluşturucu' ve 'yaratıcı' gücün kim ya da kimler olduğuna bakılmıştır. Karikateist'in söylem politikası, tüm söylem kiplerinde tasarlayıcı olmak yerine, sosyal medyanın yakınsayıcı ve uyarlayıcı söylemsel modelleme tarzına yakın olduğu için, görsel ve video kategorisindeki söylemler arasında neredeyse hiç özgün içerik (topluluk yöneticilerinin oluşturduğu) gözlenmemiştir. Karikateist, yaygın sosyal medya kültüründe görüldüğü gibi Hall'i (2005) haklı çıkarır ve 'durum tanımları' yapma taktiğini öne çıkarır. Hall (2005: 71-72), medya söyleminin, yeniden bir söylemsel yaratı olmadığını, çünkü zaten bilinmekte olan bir 'durumu', ideolojik olarak yönlendirilmiş bir 'bakış açısıyla' yeniden tanımladığını söyler. Buna göre, zaten bilinen bir gerçeğe ilişkin gerçekliği yeniden yapılandıracak bakış açısı ya da durum tanımlayıcısı olan söylemler, yalnızca halihazırda bulunan 'zaten bilinenleri', bir grubun çıkarlarına atıf yapacak şekilde kurmazlar. Onlar, görsel metinlerle de sınırlanamayan ve yazılı metinler gerektirirler. Bu meta biçimli bakış açısının görsel doğası, görsel söylemin baskın göründüğü medya yapısına uygundur. Karikateist söylemleri, dolaşımda bulunan ve farklı sayısal sahalardan tedarik edilen görsel ve videolardaki 'zaten bilinenleri' yeniden tanımlamaya yönelik 'bakış açıları' olarak yazılı metinlerin merkezde olduğu edimsözlerdir. Bu nedenle, tasarımı ve söylemselliği başkasına ait olan 'durumsallıklar' yerine 'bakış açısını' yaratan yazılı tanımlayıcılara odaklanmak gerekir.

Yukarıdaki gerekçelendirmeye uygun olarak, katılımlı gözlem zamanında topluluk yöneticilerinin söylemsel kurgusuna dayanan hiçbir video saptanamadığı için, video içeriklerin çok kipli söylemine bakılmamıştır. Bunun yanında, bazı görsellerde topluluk yöneticilerinin özgün tasarımlarını içerme ihtimalleri güçlü biçimde sezilse de kaynak ya da tasarımcı bilgisi eklenmediği için doğan belirsizlik nedeniyle görsel

söylemlerin[1] bazılarının yalnızca yazılı 'bakış açılarını' desteklemekte kullanılmasına karar verilmiştir. Ayrıca, Karikateist sahasında tamamıyla özgünlük gösteren tek söylem kategorisi olan yazılı 'bakış açıları', amaçsallaştırılmış gözlem süreçlerinde odağa alınmıştır.

Karikateist sahasında, sınırlıkları belirtilen araştırma kapsamında gözlenen 2198 söylem kipli paylaşıma[2] yazıldığı saptanan toplam yorum 78.650'dir. Bu sayı, her içeriğin metriklerinde yer alan sayısal ifadelerin basitçe toplanmasıyla elde edilmiştir. Ancak çok büyük bir hacim içeren ve içinde her türden ilgi ya da ilgisizliği barındıran bu toplamı sadeleştirmek için öncelikle Facebook'un sunduğu bir filtreleme yöntemi olan 'en alakalı' seçeneği kullanılmıştır. Bu seçenek, en çok etkileşim alan ve içerikle en ilintili yorumları öne çıkarmasının yanı sıra, tarihsel bir sınırlama koymaksızın, spam içerikli olanlar dahil daha az alakalı tüm yorumları saklayan bir sınırlama tekniğidir. Ancak bu teknikle sınırlanan toplam yorum sayısından, *'konu dışı-ilgisiz nitelikteki aşırı genel olanlar ya da konuyla ilintili olmasına karşın aşırı spesifik/bireysel nitelik taşıyanlar başta olmak üzere, tahkir edici, ileri nefret söylemi içeren, tolerans gösterilmeyecek değer atakları barındıran, küfür, doğrudan kişiye hakaret tatktiğiyle kurgulananlar, 'fake news/sahte haber' olduğu aşikar olanlar, anlaşılması/anlamlandırılması zor ve kuşkulular, yalnızca emoji kullanılanlar ve kategorileştirilemeyenler'* çıkarılmış ve toplamda 4150 yorumu kapsayan bir veri setine ulaşılmıştır. Bu yorumlar içinde emoji ve gif kullanımı içeren bazı karma yorumlar olmasına karşın genelde yazılı söylemler olarak sınıflanırlar. Yorumlar

[1] Karikateist'in bu araştırmanın katılımlı gözlemine konu edilen görsel veri kayıtları, yalnızca paylaşım akışında ve zaman tünelinde görünenlerle sınırlıdır. Bunun dışında, topluluğun görsel veri depolarında çeşitli albümlerden oluşan ve eski tarihli albüm envanteri de mevcuttur. Bu envanterde, profil resimleri, güzel sözler, adsız albüm, sorgulama/alfa, tavsiye kitaplar, öneri filmler&belgeseller, Turan Dursun'un bilinmeyen fotoğrafları, evdeki günahkarlar, mürted hikayeler-nasıl dini bıraktık, putperest Müslümanlar, Turan Dursun makaleleri, 'Allah var mıdır müthiş cevap' videosuna ve Zakir Naik'e yanıtlar, mucize adı altında sunulan İslam yalanları, Kuran'ın insan yazılı olduğuna dair kanıtlar, kurtulmak isteyenlere öneriler, insandaki evrimsel kalıntılar, putperestliğin devamı olan İslam ibadetleri, Turan Dursun- kulleteyn (çizgi roman) adlı albümler yer almaktadır. Bu albümlerin inceleme dışında tutulmasının nedenleri, argümantatif olarak birer doküman ve belgesel niteliğinde olmaları ve söylemin devingenliğindeki yaşayan kültüre katılmamalarıdır. Bu araştırmada aranan söylem kodu, stoklarda olan değil kamuya açık kültür alanlarında açık seçik ve etkileşimli olması beklenendir. Nitekim buradaki albüm sınıflaması da bir 'öteki' olarak Müslümanlar hakkında yoğunlaşmıştır ve Ateist kimliğin bilimsel, felsefi ya da tarihsel doktrinlerine pek az yer verilir.

[2] Paylaşımların etkileşim metriklerinden yorum başlıklı olanlara grafikte yer verilmiştir. Ancak etkileşim metriklerini daha iyi anlamak için, söz konusu paylaşımların toplamda 600.000+ beğeni ve 49.000+ paylaşılma sayılarına sahip oldukları dipnot düşülmelidir.

genellikle takipçilerce yapıldıkları için, ‘yazar’ söylemlerinden daha fazla kontrolsüzlük içermeleri şaşırtıcı değildir. Bu nedenle araştırma dışı bırakılan yorum sayısı bir hayli fazladır.

Gözlenen yorumlar içerisinde ‘paylaşım içeriğine yapılmış olanlar’ ile ‘paylaşım içeriğine yapılmış bir yoruma yapılmış olanlar’ kategorisel ayrımını yapmak, etkileşimin yayılım hatlarındaki farkı soğurmaması için gerekli görülmüştür. Çünkü yorumcuların ‘yazar’ olanla kurdukları etkileşim ve birbirleriyle kurdukları etkileşim arasında niteliksel farklar vardır. Gözlenen yorumların önemli bir kısmı ‘yazar’ paylaşımına pozitif tutumda yorum yaparken, negatif tutumlara karşı savunucu ve dışlayıcı karşı-tutumları farklı bir etkileşim türünde düşünmek, veri tiplerini zenginleştirecektir.

Araştırmanın derinlemesine görüşme sürecindeki verilerin toplanması için, toplama araçları ve görüşmecilerin belirlenmesi yönünden bir çerçeveleme yapılmıştır. Bu kapsamda, derinlemesine görüşme yapılacak örneklem birimlerinden kendilerini ‘Ateist’ ve diğer dini inaçsız kimlik kategorilerinden biri ile tanımlayanlar belirlenirken amaçlı örnekleme türlerinden olan ölçüt örnekleme tekniği kullanılmış ve Karikateist içindeki ‘*Yazar*’ rozetli topluluk yöneticilerine ek olarak ‘*Sıkı Hayran’* rozetli üyeler arasından seçim yapılması planlanmıştır. *Sıkı Hayran* rozeti, bir Facebook topluluğunda çok sık yorum yapan/konuşan ve içeriklere aktif katılan üyelere platform tarafından verilen bir paye görevi görmektedir. Görüşme yapılacakların bu paye ölçütünde sınırlanarak örneklenmesi, bir diğer direktif olan ‘konuşmayı tekrarlayan ve uzun süreli temas edenlerin seçilmesi’ yaklaşımına uygundur. Konuşulanlar ve konuştukları hakkında konuşanlar üzerinden bir kültür ve kimlik modellemesi yapmayı amaçlayan bu araştırmada, uzun bir süredir konuştukları için topluluk içi paye ile ödüllendirilen kişilerin örnekleme alınma ölçütü olarak belirlenmesi, bilimsel geçerlik ve güvenirlik açısından yeterlik göstermektedir. Nitekim *Sıkı Hayran* kategorisi, sanal topluluk üye tiplerinin araştırma içindeki karşılıkları gözetilince de ayrıcalığını ortaya koyan bir üye kategorisidir. Üstelik bu kategori, demografik olarak inanç düzeyinde alt kategorilere bölünen konuşmacıların ortak topluluk kimliğidir. Çünkü bu kimliğe sahip olanlar içinde her türden inanç grubundan konuşucular gözlenmektedir.

Araştırma kapsamında derinlemesine görüşme yapılması planlanan, kendilerini 'Müslüman' kimlikle ve diğer dini inanç kategorilerinden biriyle ifade eden görüşmeciler ise, araştırma süresi içinde Sıkı Hayran rozetliler arasında net olarak tanımlanamadıkları için yine amaçlı örnekleme türlerinden ölçüt örnekleme esasına göre seçilmiştir. Buna göre, araştırma süresince devam eden gözlemlerde incelenen yorumları, araştırma problematiği ve amaçları ile en çok örtüşenler ve dini inanç söylemleri egemen dini inanç söylemlerinin çeşitli fraksiyolarıyla bağdaşanlar arasından görüşmeci saptaması yapılmıştır.

Saha araştırması için planlanan yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme süreci iki farklı anlama düşüncesine yanıt vermesi için farklı yapılarda tasarlanmıştır. Bunlardan ilki, konuşmacıların genel olarak söylem kültürünün kuruluşu ve işleyişine ilişkin düşüncelerini anlama merakıdır. İkincisi ise, konuşmacıların konuştukları hakkında ne konuştukları ve nedenselliklerini nasıl ifade ettiklerini anlama çabasıdır. Bunlardan biri, kültürün makro yapısına, diğeri içselleştirilmiş ve özdeşleyim kurulmuş mikro yapısına doğru açılır. Nitekim Androutpoulos'un (2008: 6) direktifleri içinde, yorumlayanları kendi yorumlarıyla yüzleştirme davranışının önemli bir yer tuttuğu belirtilmelidir. Bu nedenle görüşmecilerle ne hakkında görüşüleceği, görüşme tipi olarak belirlenecektir. Ancak yorumcunun kimliğinin gizliliğine sadık kalmak için, yorumunun doğrudan alıntılanmış ifadesine araştırmada yer verilmeyecek, yalnızca kaplamını bildiren bir özeti çerçevesinde tartışma sürdürülecektir.

Derinlemesine görüşme süreci için planlanan araç ve teknik kullanımına ilişkin dizayn, Kozinets'in (2006: 20-21) '*derinlemesine anlık mesajlaşmalı görüşme/depth IMterview'* kavramıyla ifade ettiği yaklaşım esas alınarak şekillenmiştir. Derinlemesine görüşmenin gerçekleştirilmesi için 1 Temmuz- 31 Aralık 2020 tarihleri arasındaki zaman dilimi tasarımlanmıştır. Bu tasarıma göre, Covid-19 salgınının etkileri de göz önüne alınarak görüşme ortamı sayısal mecralar olarak belirlenecek, mümkün olduğu kadar Facebook Mesenger uygulamasındaki '*anlık mesajlaşma/instant message'* fonksiyonu kullanılacaktır. Bu yaklaşımın araştırmacı ve görüşmeci açısından kolaylığı, multi-medya altyapısı bulunan siber mekanlarda yüz-yüze hissi veren bir ortam oluşturmasıdır. Anlık mesajlaşma, yalnızca yazı odaklı değildir ve görüntülü görüşme, sesli görüşme ve görsel materyal paylaşımı gibi

eşzaman etkileşimleri içerir. Bu araştırmada, Facebook Mesenger, Whatssapp, Skype v.s. esas bağıntı kanalları olan platformlar dışında, görüşmecinin isteğine bağlı olarak mobil hatlardan erişim seçeneği de ikincil seçenek olarak kullanılacaktır. Görüşmelerin görüntülü olması öncelikli tercih iken, yazılı ve sesli görüşme ya da kayıt alma ve almama gibi seçeneklere görüşmecilerle birlikte karar verilecektir. Çünkü söylem merkezli çevrimiçi etnografi çalışmalarında derinlemesine görüşme sürecini zenginleştirmek için mümkün olduğunca çok sayıda materyal, kaynak ve teknik kullanma anlayışı yaygındır.

3.3.3. Verilerin Analizi

SM-ESÇ yönteminin uygulandığı çalışmalarda, söylem gruplarının baskınlık ve çoğunluk durumlarına göre birincil/egemen söylem topikleri ve ikincil söylem topikleri (bazen üçüncül, dördüncül…) olarak kategorize edildikleri görülmektedir (Khosravinik, 2015; Khosravinik ve Sarkhoh, 2017; Törnberg ve Törnberg, 2016). Bu kategorileştirmenin nedeni, nitel veri paradigmasındaki anlayışla örtüşür. Nitel veri çözümlemesinde, dağınık haldeki veri gruplarının onları kapsayan en üst kategoriye kadar sadeleştirilmesi ve mümkünse tek bir kategoriye kadar sadeleştirilmeye devam etmesine çalışılır. SM-ESÇ, söylemlerin anlamsal içeriklerinin önünde, hangi türden/topikten söylemlerin kültürel alana daha fazla nüfuz ettiğini anlamaya çalışan bir yöntembilimdir. Çünkü güç ve nüfuz arasında sıkı bağlar kuran eleştirel söylem çözümlemesi yaklaşımı, söylemin baskınlığını önemser. Bu araştırmada, Karikateist sahasından katılımlı gözlem verisi olarak toplanan söylemler, kültür içindeki baskınlığı ve nüfuz alanları çerçevesinde topiklere ayrılacak ve birincil, ikincil, üçüncül söylem yapılarının hem kendi başlarına hem de birbirleriyle ilişkili açıklaması yapılacaktır. Bunun için söylem sahasındaki konuşmaların genel içeriğinin ön betimlemesi yapılarak veri grupları sayısal olarak da ifade edilmiştir.

Khosravinik ve Unger (2015: 214), SM-ESÇ metodunun söylem sahasındaki sosyo-politik üretim yapısı içerisindeki anlamın inşasını anlayabilmekle meşgul olduğunu söyler. Bunun için sosyo-politik alt ve üstyapı arasındaki üretim ilişkilerini sınıflandırırlar. Tabanda, kullanıcılar/konuşucular arasındaki üretim ve tüketim ilişkilerini içine alan bir yaygın sosyo-politik bağlam vardır. Bu bağlam, tür-özel bir

etkinlik alanı olan konuşma deneyiminin içerisinde, bir bakıma iletişimsel kaynakların, dilin, görüntülerin, videoların, müziğin paylaşımları ve beğenilmeleri aracılığıyla üstyapıdaki yaygın sosyo-politik bağlamı kurar. Üstyapısal yaygın sosyo-politik bağlam, söylemin kurumsallaştırdığı politik ve sosyal gücün yeridir ve söylem bu kertede yapısallığını kurumsallaştırarak konuşucuların ötesinde ve onların varlığının üstündeki bir güç olarak sürekli yeniden üretilir. Karikateist ve Yeni Ateist kimliğine ilişkin kurumsal söylem, bu kertede kendini ifade eder ve protest bir kimlik yapısı olarak modellenen Karikateist'in karşı-hegemonik kimliği, konuşucularının kolektif aklının ürünü olarak düzenleyici bir söylemsel güçle birlikte düşünülmelidir. Khosravinik (2015: 54), tür-özel bağlam olarak tanımladığı üretim ve yapısallaşma sürecinin, medya organizasyonu ve söylem pratiklerine özgü bir türel oluşum olduğunu belirtir. Karikateist söylemi, tür-özel bir üretim olarak üretildiği bağlamda özgündür ve morfolojik bir yapılanım türünün eylemleriyle kodlanır. Karikateist'in politik söylemlerin yoğunluğuyla kurumsallaşan tür-özel söylemlerini kavramak için, yaygın altyapısal ve üstyapısal sosyo-politik bağlamı da irdelenecektir.

Karikateist söylem sahasındaki veri analizine ilişkin planlama kapsamında son olarak, Khosravinik'in (2010), hegemonik söylemlerdeki yaygın eğilime ilişkin tespitlerinden söz etmekte fayda vardır. Çünkü bu tespitler, Karikateist söylemini tanımlayan ideolojik üretim ilişkilerine ışık tutması bakımından önemlidir. Kimliği hegemonik bir güç olarak kurmak isteyen egemenlerin, pozitif biz-negatif öteki sunumu, öteki olanı genelleme ve steryotipleştirme, azınlık sesinin reddi ve ötekileştirilmesi (Khosravinik, 2010: 60) olarak tespit edilen yaygın eğilimleri söz konusudur. Karikateist, Ateist kimliğin egemenliği karakteristiği ile bilinen bir konuşma topluluğu olarak bu tespitlerle yakın ilişkide düşünülmesi gereken özgün bir sosyaldir. Bunun için aktörler arası 'biz' ve 'öteki' kategorizasyonlarını, meşruluğu, stratejik pozisyonu kuran aksiyonlar, metaforlar, argümantasyonlar, öteki olana ilişkin imalar ve farz etmeler (Khosravinik, 2010: 65) hakkında yeniden konuşmak gerekir.

Derinlemesine görüşme verilerinin analizinde ise Dey'in (2005: 54), nitel veri analizi yaklaşımı esas alınarak 'betimleme, sınıflandırma ve bağıntılandırma' işlemleri uygulanmıştır. Buna göre, her bir görüşmeciden alınan veriler, araştırma içerisindeki gözlem verileriyle ilgileri kurularak betimlenmiş ve karşı-hegemonyadaki rolü

tanımlanmıştır. Verilerin betimlenmesi esnasında, araştırma problematiği ve amaçlarıyla ilintisiz olanlar, birbirlerini tekrarlayanlar ve ileri derecede ötekileştirici söylemler içerenler kapsam dışına çıkarılmıştır. İkinci aşamada betimlemesi yapılan veriler, yakınlıkları bağlamında sınıflandırılmış ve gözlem verilerinin sınıflandırmasıyla yakın bir haritalamaya çaba gösterilmiştir. Son olarak, her derinlemesine görüşme kategorisinin birbirleriyle ve gözlem kategorileriyle bağları kurulmuştur. Dey (2005), bu sürecin detaylarını, veri okuma ve açıklama, kategori oluşturma, kategori atama, bölme ve ekleme, verileri bağlama, bağlantılar kurma, harita ve matrisler üretme ve doğrulayıcı kanıtlar arama olarak sıralamıştır. Sıralamaya göre bu araştırmada uygulanan analiz süreçleri, son olarak gözlem verilerindeki sonuçlarla karşılaştırılarak doğrulayıcı kanıtlar elde edilmiştir.

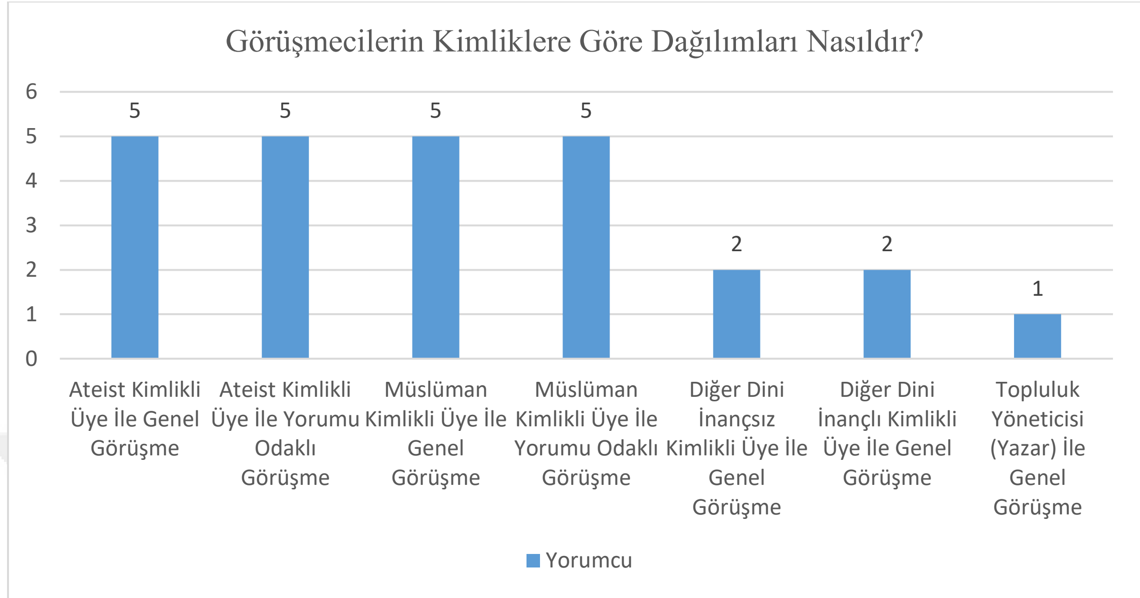
3.3.4. Üye Kontrolleri ve Etik

Karikateist sahasında net olarak sayısallaştırılan üye popülasyonu, kültürel ana yüzde 1.200.440 olarak ifade edilir[3]. Söz konusu popülasyondaki üyelerin kontrolü mümkün olmadığı için, araştırmaya doğrudan veri olarak aktarılan söylemlerle ilişkili olan üyelerin kontrolü yapılmış ve diğer üyeler kontrol dışı bırakılmıştır. Kozinets'e göre (2002: 66), sahada etkileşim kurulan ve verilerinden yararlanılan üyeleri bilgilendirmek, hem üye kontrolü hem de araştırma etiği açısından araştırmayı güçlü kılar. Buna göre, yorumları incelenen toplamda 1442 yorumcudan, yalnızca seçkisi yapılan ve bulgu olarak incelenen yorumların yorumcuları kontrol edilmiştir.

Aşağıdaki Grafik 3.2'de ise derinlemesine görüşme yapılan 24 üye ve topluluk yöneticisinin dağılımları gösterilmektedir. Görüşmeler için, Karikateist içinde en çok konuşan kimliklere göre sayı belirlenmiştir.

[3] İfade edilen popülasyon, Karikateist sahasından alınan (@karikateist) 12.01.2021 tarihli kayda ilişkindir.

Grafik 3.2. Görüşmeci Dağılımları



Toplamda 25 görüşmeci içinde Karikateist söyleminin yapısallığına ilişkin genel soruların yöneltildiği Ateist, Müslüman, diğer dini inançlı, diğer dini inançsız ve 'Yazar' kategorisindeki 5 üyenin yanı sıra, yaptıkları yoruma ilişkin özelleştirilmiş soruların sorulduğu Ateist ve Müslüman kategorisindeki 20 üyenin kontrolü yapılmıştır. Bu kontrol, etik standart oluşturmak için görüşmeci seçim sürecinden görüşmenin tamamlanmasına kadar gerçekleşen aşamalarda sürmüştür. Görüşmelerde 'takma ad/mahlas' kullanımını öneren Kozinets (2002: 66), araştırma etiğinin sağlanması için dört temel ölçüt olması gerektiğini belirtir. Buna göre, (1) araştırmacı varlığını, bağlantılarını ve amacını net olarak paylaşmalıdır. (2) bilgi alınanların kimlikleri gizli ve anonim olarak korunmalıdır. (3) üyelerden geri bildirimler alınmalıdır. (4) mahremiyet ve kamusallık arasındaki çatışma ihtimaline karşı ihtiyatlı davranılmalı ve 'bilgilendirilmiş onay' alınmalıdır. Görüşme sürecindeki etiği sağlamak için, aşağıda verilen 'bilgilendirilmiş onay' metni, görüşmecilere iletilmiş ve onay alınmıştır. Onay metni, araştırmanın etik yaklaşımını içermesi bakımından önemli bir metodolojik güvenirliktir.

'Bilgilendirilmiş onay' metninin yanı sıra, araştırma etiğini sağlayabilmek adına topluluk yöneticileri ile iletişime geçilerek araştırmanın amaçları ve sahada yürütülmek istenen veri toplama faaliyetleri hakkında bilgi verilmiş, onay alınmıştır. İhtiyatı tesis etmek için, sahadaki hiçbir kimliğe önyargısal bir pozitif ya da negatif

tutum takınılmamış ve dengeli bir nesnellikle gözlem yapılmıştır. Sahadaki tüm kimlikler, inançlar ve onların değer sistemlerine saygı duymak ve topluluk geneline ithaf edilme riski barındıran münferit negatif vakaları ayıklamak gibi meselelerin yanı sıra, veri toplama süreçlerinde uygulanan etik filtreleme yaklaşımı, etik çerçeveyi kuran bileşenlerdir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

BULGULAR VE YORUM: KARİKATEİST'İN KARŞI-HEGEMONİK SÖYLEMLERİNDE ÖZ-TEMSİL VE KARŞI-TEMSİL

4.1. Karikateist (s)Öz-Örgütlenmesinin Demopolitiği ve Karşı-Hegemonik Söylemin Yapılanışı

Yerlerin politiği neredeyse üçüncü milenyumunu kat eden bir yazın oluşturmuşken, yer-ötesi olanın politiği henüz birkaç yüzyıl yaşındadır. Bu nedenden olmalıdır ki, jeopolitik olarak kurgulanan birçok toplum okuması yerini demopolitik okumalara bırakır (Cresswell, 2013; Vukovic, 2017). Bir topluluğun coğrafik/yersel yapılanışının politikasını geride bırakmanın, yersiz-yurtsuz örgütlenen toplulukları açıklamaktaki yetersizliği ile doğrusal bir ilişkisi vardır. Demopolitika fikri, bir toplumun, yerlerin dizaynının yetersiz kaldığı çağlarda, topluluk/halk üretme politikalarıyla dizayn edilmesi anlamında basitçe sadeleştirilebilir (Angerame, 2009). Topluluğu oluşturacak olan topluluk güçlerinin, kimliklerinin ve ilişkilerin politiği, söylemsel bir demopolitik set olan Karikateist tasarımında yapılandığı gibi, yapı-bozumuna da müsaittir. Nitekim bu söylemsel demopolitik set, Karikateist içindeki grup kimliği ve kimliklenme süreçlerine, kolektif aktivitelere, normlar ve değerler üretimine, grup ilişkilerine ve kaynaklara (van Dijk, 2011: 396-397) varan bir çeşitlilik içerir. Söz konusu çeşitliliğe değinen bu çözümleme başlığı, Karikateist'in kendi kendini örgütlerken güttüğü topluluk politikaları ve karşı-hegemonik söylemin demografik rezonansları hakkındadır. Çünkü Karikateist'in öz-örgütlülüğü, jeomorfolojik değildir, demo-morfolojiktir.

Yeni toplumsal hareketlerin edimsözsel oluşunu, bir diğer deyişle iletişimselliğini savunanlardan Rheingold'un (2007), 'Akıllı Çeteler (Smart Mobs)' teorileştirmesi, 'sıradaki sosyal devrimin' mobilize çoğulluğun iletişimsel bağıntılığı ile gerçekleşeceği uzgörüsüne meşru argümanlar üretir. Buna göre, Akıllı Çetelerin müntesipleri şahsen ve fiziken birbirlerini tanımasalar dahi rizomatik uyumla hareket

ederler. Fiziken birbirlerine yabancı olanların, hareket içindeki küresel uyumlarını sağlayan birleştirici güç, iletişim ve bilgi işleme yeteneklerine sahip mobil cihazların varlığıdır (Rheingold, 2007: 12). Sayısal iletişimin mobilize hale getirdiği bağıntılılık, farklı dilleri konuşan insanların ortak söylemleri için yeni bir devrimdir. Farklı ana dillerdeki kişiler arasında ortak söylem birliği oluşturmak, bir nevi yeni 'lingua franca' inşası olarak da değerlendirilebilir. Karikateist içindeki söylemler, Akıllı Çetelerin kimlik uzamlı devrimsel çığırlarında görülenlere benzerlikleri nedeniyle farklı dillerin ortak söylemi ya da karşı-hegemonik söylemi metaforuyla betimlenebilir.

Karikateist'im ilişkisel Ateist kimliği, söylenebilen, ifadeleştirilen, öyküleştirilen bir söz edimsel yaratı olarak mitler yoluyla da anlaşılabilir. Çünkü madunun dilsel konumlanışı, onun hakkında söylenenler kadar söyleyenleri de tanımlamakta kullanılır. Ateist madun mitlerinin dilsel dolaşımdaki hegemonik katkılarının doğrudan deneyimden kaynaklanması gerekli olmadığı gibi bir deneyime kaynaklık etmesi de zaruri değildir, dilin sınırlıklarında kalabilir. Her şeyden önce 'anlatı' olarak yapılanan Ateist madunluğu (Silver, 2013), Ateist kimliklilerin deneysellik dışında mitolojik olarak tanınmasının geçerli sebebidir. Geleneksel alanlarda Ateistlerin dolaşımından çok daha yaygın alana hükmeden Karikatesit'in Ateist mitleri, mitolojik olarak yapılanmaya çabalayan toplumun kurgulanışına yardımcı olur. Her mitin arka planındaki gizil ve sinik hegemonik alt metin, gerçekliğin mitolojik bir dolayımla 'objektiflikten' arındırılmasına güdümlü çalışır.

Deleuze ve Guattari (2011: 28) minör edebiyata, inceledikleri Kafka'nın eserleri bağlamında üç özellik yükler. Bu edebi tür, dilin yersiz-yurtsuzlaşması, bireyselliğin dolaysız siyasal olana bağlanması ve sözcelemin kolektif düzenlenişi üçgeninde kimlik üreten azınlığın karakterini yansıtır. Çünkü *minör edebiyat*, konuşmanın ve yazmanın majör tarafından olanaksızlaştırıldığı durumlarda, dışarıda örgütlenen yersiz-yurtsuz ve diasporik bir dille biçimlenir. *Minör edebiyat* dili, egemenin dilinin hem içinde hem de dışında olan 'harici' bir dildir (Deleuze ve Guattari, 2011: 25-26). Karikateist'teki Yeni Ateist kimliğinin konuşucuları tarafından konuşulan dilin tanımsalları ve belirteçlerindeki yersiz-yurtsuzluk, hegemonik olanın diline benzeyen ancak onun tarafından dışlanan bir dilin varlığına işaret eder. Sosyal medya jargonu bu nedenle de eleştirinin odağına alınabilir. *Minör edebiyat* ayrıca,

üreticilerini ister istemez politikleştirir ve onları muhalif kılar. Politik tavrın belirginliği, gücün politik olarak örgütlenmiş bir dışlayıcı olarak majör kullanımı ile ilişkilidir (Deleuze ve Guattari, 2011: 26). Karikateist öz-örgütlenmesinde görülen temsili eylemlerin önemli bir kısmının politik muhalefete ve protest karşı-tanımlara ayrılması bir istisna değildir. Yaygın Yeni Ateist çevrimiçi platformlarının tamamına yakınında, politik tavrın gösterenleri bolca gözlemlenebilir. Bu tavır, müteakip bölümlerde ve bulguların eşliğinde somut eylemsel görünümleri ile örneklendirilecektir. Nitekim Karikatesit'in Yeni Ateist kimliğini kuran kolektifin temsili sinerjisi, kolektif öznelerin taraf oldukları saf ve onun karşıtı arasındaki gerilime ayak uydurmaları nedeniyle politik yönü baskın bir sinerjidir.

Deleuze ve Guattari'ye göre (2011: 27-28) *minör edebiyatın* son özelliği, öznenin olmadığı ve her şeyin kolektif sözcelemin düzenlenişine adandığı, bir diğer ifadeyle kolektif değer taşıdığı bir düzeni açıklar. Burada tek tek özneler değil, onlar arasındaki ilişkinin temsili kolektifi önemlidir. Kimlik, öznel değildir; özneler arasıdır. Nitekim Habermas'a göre de (2019: 698-699) Karikateist'in varlığını sembolik olarak açıklayan yaşama evreni önermesi, kişiye özgü değildir, öznelerarasıdır. Onun gerçekliğine ilişkin söylemin düşünme biçimi, kolektif olarak 'biz' düşüncesine ortaktır. Tek tek konuşucuların birinci tekil kişide konuşmaları ile birinci çoğul kişide konuşmaları, bu özdeşleme bakımından benzerdir (698-699). Karikateist kimliğinin konuşucu kolektif özneliğini yapan ve 'biricik' olması beklenemeyen çevrimiçi bireylerin 'kendilik/özlük' durumundaki simgesel temsili hareketleri, diğer simgesel temsillerden farkı nedeniyle özel olarak irdelenmeyi hak eder. Bu irdeleme, tikellik kaygısı gütmesi zor olan kolektif öznelerin, özneler üstü dayanışmalarında 'Araf'taki varlıklarına bir somut anlam yükleme gayretlerini anlamaya da yardım eder.

Karikateist sahası, bu araştırmanın ilgili olduğu problematik çerçevesinde, alternatif rasyonellikler üreten bir yaşam evreni kategorisindedir. Yaşam evreninin karşı-hegemonik yapılanış içindeki önemi ise, onun bir tür tarihsel blok olmasındandır. Habermas'ın yaşama evreni kategorisindeki bir sosyal dünya, ortak bir biçimde, içerdiği kamuların meşruluğundan şüphe etmedikleri tüm kişisel ilişkilerin bir toplamı olarak varsayılır (2019: 91). Bir yaşama evreni, kuruluş amacını

gerçekleştiremediğinde, yani Karikateist gibi alternatif karşı hareketler doğurduğunda, tarihsel blok olma özelliğini de yitirir ve mücadele alanına dönüşür.

Hegemonik yaşama evreninin (tarihsel blok) yeniden üretim aksaklığında yaşanan heterodoks kriz görüngüleri üzerine düşünen Habermas (2019: 713), kültürel açıdan anlam yitimi, kolektif kimliğin tehlikeye düşmesi ve geleneğin kopması patolojisini sınıflandırır. Toplumsal açıdansa meşruluk eksikliği, kuraldışılık ve güdülenim eksiklikleri görünür olur. Son olarak en spesifik kişisel bağlamda, yönlenim ve eğitim krizleri, yabancılaşma ve psiko-patolojiler belirir. Bu aşamadan itibaren alter'in (öteki'nin) alternatif kurucu arayışlarında somut hareketlilikler gözlenir.

Göker (2015b: 409), toplumdaki McDonaldlaşmanın bir nüfuz alanı olan iletişimde meydana gelen çok sayıda akıldışı/irrasyonel pratiğin 'akılcı' modern toplumlar için bir paradoks olmaktan daha fazla anlam ifade ettiğini Ritzer'i anarak sosyal medya özelinde tezleştirir. Bu görüşe göre sosyal medyada konuşulanların içeriğinin ötesinde, konuşmanın doğası gereği bir akıldışı yönelim vardır. Çünkü iletişim, iletişimde bulunanlar arasında bir ilişki olmaktan daha çok, iletişimde bulunanlar tarafından fütursuzca talep edilen ve 'iletişimde bulunmuş olmak için iletişimde bulunmak' nedenselliğine uyan bir akıldışılık olarak düşünülebilir. Ancak Habermas, iletişimin araçsallığı ya da mecra özelliklerine bakmaksızın, iletişim topluluklarındaki inanç sistemlerinin rasyonelliği hakkında düşünme seçeneğini irdeleyerek, bu araştırmanın sosyal medyada yaşayan Karikateist'e içerik yönünden de bakabilmesine olanak verir. Habermas'a göre (2019: 93-94), ilk bakışta toplumun geneli için akıldışı görünen bir takım inançlarla karşılaştığında onlara karşı tutumun nasıl olması gerektiği sorusu, edimsözele ilgilenen etnometodolojik araştırmalarda bir sorunsal olmadan da halledilebilir. Çünkü araştırmacıya ve toplulukla ilgilenen kişiye göre akıldışı görünen bir konuşma deneyimi, kendi bağlamında rasyonel olarak yorumlanabilir. Bunun için, 'alternatif rasyonellik' standartlarının var olup olmadığı araştırılmalıdır.

Karikateist sahasındaki konuşmaların, kendi bağlamlarında ve etki oluşturdukları kişiler bağlamında tutarlı bir argümanlar seti olduğu gerçeği, alternatif

rasyonelliğin geçerliğine işaret eder. Bu bakımdan sosyal medyanın kendisi her ne kadar akıldışı eylemlere aracılık etse de Karikateist gibi bir teleolojik eylem alanının konuşmalarında çelişkili olmaktan ve alternatif rasyonellik kurmaktan kaçınmayacağı varsayımı işlevseldir. Türkiye'deki genel toplumsal 'biz' algısı için bir 'alter' ya da 'altius' (başkaları) (Habermas, 2019: 183) olarak tanınan Karikateist egemenlerinin, alternatif rasyonellikler üretmesini beklemek, rasyonel bir umardır. Karikateist sahasındali bilginin de önermesel (önesürümsel) bir yapısı vardır. Rasyonelliğin bir bilgiye sahiplikten daha çok, konuşmaya ve eylemeye yetebilen faillerin söze konu bilgiyi nasıl elde ettikleri ve nasıl kullandıklarıyla ilgisi vardır (Habermas, 2019: 32). Bu ilgi, Karikateist söylemindeki rasyonelliği dikkat çekici kılar.

Karikateist'in alternatif rasyonelliklerini dikkat çekici kılan bir başka detay ise, takındığı tavırdır. Çünkü Habermas'a göre (2019: 291), hegemonik yaşama evreni ile başa çıkmaya çalışmak yüksek etik, ondan kaçmak ise düşük etiktir. Aynı şekilde bilişsel bakımdan çokluk içeren rasyonelleşme dünyaya bakmakla, bilişsel bakımdan azlık içeren rasyonelleşme ise dünyaya uymakla sonuçlanır.

Alternatif rasyonelliğin yeniden üretildiği Karikateist Facebook öz-örgütlenmesinin (@karikateist) ne olduğuna ilişkin bir okuma yapmak isteyen, dikkatleri celp edilmiş meraklılar, onun/onların ya da oranın ne olmadığına ilişkin bir yanıtla karşılaşır. Karikateist, bir 'yazar'[1] olarak kendini '*Karikateist sayfası bir tartışma ortamı değildir*'[2] sözcesiyle tanımlar. Karikateist'in kendini ne olmadığıyla tanımlaması, ne olduğunun kestirilemez oluşundan kaynaklanmaz. Çünkü orada konuşanlar, bir başka ifadeyle 'yazar' olanlar, niyetlerini apaçık ifadelerle kamusal söylemde teşhir ederler. Karikateist, ne olmadığı açıklamasıyla aslında kendinden olanlara değil, öteki olanlara bir mesaj verir. Orada söylenenlerin tartışmaya açık olmayışı, yani dogmatikliği; tıpkı bir amentü gibi kökleşen kutsalın otoritesini (Habermas, 2019: 560) sarsar ve onun yerini alır. Bir bakıma karşı-hegemonya olarak

---

[1] Facebook'un bir özelliği olarak sayfa içinde rol alan kişilere bir seçkinliğin sembolik payesi görünümü kazandırmak için çeşitli 'rozetler' takılır. Bu rozetler, Karikateist içerisinde 'yazar' ve 'sıkı hayran' olarak vardır. Karikateist, yorumlarda 'yazar' rozetiyle görülür. Kendini 'yazar' olarak tanımlamasının yanı sıra söylem üretimine katkıları yüksek olanlara ise kimlik ayırt etmeksizin 'sıkı hayran' rozeti verir. Bu rozet, orada bulunanlardan kamusal alanda daha fazla konuşan ve görünür olanların seçilmesi için araştırmacının işini kolaylaştırır.
[2] Facebook'ta bkz.: '@karikateist' kullanıcı adlı sayfa orijinalinin 'hakkında' açıklamaları.

kurulan egemenliğin kendi içinde madunlaştırdığı Teist kimliğini savunmak adına ‘konuşmayı yasaklar’, suskunluğu telkin eder. Neticesinde Karikateist’te kural koyucular, yasayıcılar ve normlara hükmedenler ‘yazar’ rozetini taşıyanlardır. Bir öz-belirlenim temasında Karikateist’in tarih yazımını yönetenler de ‘yazar’ olanlardır. Scott’un (1995) direniş sanatı çerçevesindeki ‘gizli senaryolarında alaycı tavra sahip olanlar’ sayesinde, tarih yalnızca kazananların diliyle yazılamaz. Bu mertebe üstenci bir yaklaşımın ya da Jakoben tutumun körüklediği yayvan bir eleştirinin konusu olabilir. Çünkü topluluk yöneticilerinin ifadesine göre ‘*Karikateist, sadece Ateistlerin değil fakat tüm dinsizlerin buluşabileceği, kendilerinin yalnız olmadığını görebileceği ve gövde gösteresi yapabileceği bir sayfadır’* (Özmen ve Keskin, 2018: 545). Karikateist’in ‘gövde gösterisi’, yani gücü; salt bir üstencilikle değil gücün yer değiştiği, altüst olduğu ve güçlü ile güçsüzün rollerini çaprazladığı alternatif bir yaşama evrenindeki karşı-hegemonyanın söylem merkezli karmaşık kültürel yapısıyla irdelenecektir. Bu güç, tıpkı güçsüzün tekilleştirilmesi gibi ‘Biz’in çoğullaştırılması stratejisiyle kazanılması bakımından sığ bir bakışa indirgenemez. Karikateist’in kapak fotoğrafında yer alan ‘*Sen ona inanç dersin, Biz korku deriz’* alıntı[3] söylemindeki ‘Sen’in tekilliği ve ‘Biz’in çoğulluğu vurguları bu nedenle tesadüfi değildir. Fakat güçlü olan, her ne türde ifade edilirse edilsin, üzerinden inşa edildiği maduna üsten bakmaktan kendini alıkoyamaz.

Karikateist’in ‘kim’, ‘ne’ ya da ‘neresi’ olduğuna ilişkin tanımlayıcı söylem, topluluk yöneticileri dışında, karşı-hegemonyanın katılımcıları tarafından ifade edildiğinde de anlamlıdır. Bu araştırmaya katılan bazı görüşmecilere göre Karikateist’i tanımlayan söylemsel kurgu şöyledir;

> [D]inler, kopyala-yapıştır düzenindedir. Karikateist, öncelikle dini dayatmaya karşı başkaldırıdır. Din kavramında anlatılanların dışına çıkmak gerektiğini anlatan, esaretten kurtaran ve araştırmaya yönelten, kendi benliğini bulacağın ve karşındakini kazanmayı amaçlayan bir oluşum. […] Aykırı, anarşist,

[3] Karikateist, özel gerekçesinin bulunmadığı ifade edilen ve salt mizahi bir tercihle Albert Einstein’ın karikatürize halini profil fotoğrafı olarak kullanır. Kapakta ise Henrik Isben’in görselini, Türkçeleştirilmiş bir sözüyle birlikte içeren bir tasarım kullanılmıştır.

başkaldırmayı amaçlayan ve dayatmaya başkaldırmayı başarabilen… (*Efendisiz*[4], *Ateist*)

[G]üncel, zeki ve anlaşılır. Gözden kaçanlar hakkında bilgilendiren ve düşünmemi sağlayan… (*Efrat, Ateist*)

[S]osyal medyayı birçok amaçla kullanıyorum. Birçok grubun içeriklerini takip ediyorum. Bu konuda aktifim diyebilirim. Karikateist ise bana göre dışlanan kesimlerin sesi gibi. Ateist olmayı dile getirmekten korkan insanlar adına güzel işler yapıldığını düşünüyorum. Karikateist'i eskiden beri takip ederim. İlk zamanlar bir Ateist sayfa olması nedeniyle takip ediyordum. Küçük bir gruptu. Şimdilerde ise bir milyondan fazla takipçisi var. Artık göz ardı edilemez bir büyüklüğe erişti. Hatta gündem belirliyor diyebilirim. Çünkü insanlar genellikle anaakım medyada gördükleri hakkında konuşmaya alışıktı. Anaakım medyanın Ateistler hakkında neler söylediği, yaptığı malum. Bu durum biraz şuna benziyor; misal bazen kim olduğunu anlatamazsın insanlara. Senin adına konuşurlar ve seni dinlemezler. Sosyal medya bu anlamda büyük güç. Bugün tecavüzcülerin ve yolsuzluk yapanların asıl yargılandığı yer gibi. İnsanların sesi ne kadar kısıksa da klavyeleri yüksek sesle konuşuyor. […] Karikateist kısaca, Ateistlerin dünyasıdır. Ateistlerin dünyada en güçlü olduğu yerdir. Sosyal medyadaki en büyük Ateist grup diye biliyorum. Rahat olabildiğim yer. Düşüncelerimin karşılığını görebildiğim bir yer. Dünyaya benim gözümden bakan bir yer. (*Sorguç, Ateist*)

[İ]slam dininin ne olduğu hakkında kanımca en ufak bilgisi olmayan insanların, ne idüğü meçhul bir amaca hizmetle dini kötüledikleri bir grup. Üstelik Siyasal İslam gibi Siyasal Ateizm yaptıkları bir grup. İddia ettikleri şeyin İslam dini ile ilgisi olmadığını idrak edemeyecek sığlıkta adminler ve onların bozacıları vardır. […] Ateizmi tanımak ve anlamak için girmeme rağmen, Ateist de olmadıklarından, hatta akıl sağlıklarından şüphe ettiğim, yobaz insanlar… (*Ömer, Müslüman/Sünni*)

[4] Görüşmecilerin kimlik gizliliklerini korumak ve araştırma içi temsiliyetlerine anlam vermek için gerçek isim yerine mahlaslar kullanılmıştır.

> [S]iyaset konusunda güçlü muhalefet yapan ve sivri bir sayfa. Muhalif kimlikli Ateistlerin kontrolünde. Ateizmden daha çok siyasi bir grup. Bir muhalif. (*Havva, Müslüman/Sünni*)

> [D]inler konusunda en tarafsız içerikleri görebildiğim yer Karikateist. İnancım konusundaki bazı eleştirilerine katılmasam dahi, bakış açılarındaki bilimsellik nedeniyle yeni bir şeyler öğrendiğim, sorguladığım sayfa. (*Golyat, Hristiyan*)

Karikateist, onu tanımlayanların dilinde farklı sıfatlarla ve göstergelerle anılan ihtilaflı bir toplumsal yapıdır. Görüşmecilerin söylemlerinde dikkat çekici olan detay, tarafların ideolojik söylemlerini bir tanımlayıcı im olarak yeniden üretmeleridir. Karikateist'in karşı-hegemonik söylemini benimseyenler, bu söylemin türevlerini kullanırken, İslam merkezli hegemonik söylemleri benimseyenler ise kamusal söylemlerine sadık kalmıştır. Kamusal söylemin bir hegemonya biçimi olarak görülmediği kişilerde ise beklendiği gibi Karikateist'e ilişkin olumsal duyarlılık yüksektir. Bu kategori, Karikateist'le aynı söylemsel safta olmasa da ona karşı olmayanların, bir başka deyişle karşı-hegemonyaya eğilimlilerin kategorisidir. Karikateist, onu savunanların da ona karşı olanlarında dilinde ortak bir anlam olan 'karşıtlık', 'muhaliflik', 'başkaldırı', 'ofansiflik', 'sıra dışılık', 'güçlülük' ve 'dikkat çekicilik' anahtar söylemleriyle tanımlandığı için bir mücadele alanıdır. Çünkü suçlama, suçlayan ile suçlananlar arasındaki ortak kavramların karşılıklı yeniden üretimi olarak da açığa çıkar. Tıpkı 'başkaldırının', 'başkaldırılan' için bir suç, 'başkaldıran' içinse bir onur davranışı olması gibi, Karikateist de aynı hegemonik kavramlara yüklenen karşıt anlamlarla söylemleşir. Fakat bu söylemler ne kadar kati olsa da söyleyenlerin Karikateist'i gerçekte ne kadar tanıdıkları bir muammadır. Sonuçta Karikateist, kendini açıkça belli etmez ve onu canlandıranların kim oldukları ve ne yapmaya çalıştıkları kesin bir kaynaktan sınanamaz. Bilinen kesinliklerden biri, söylemsel açıdan bir hayli tartışmalı olan Karikateist'in 'ortam olarak' tartışılmayı yeğlemediğidir.

Karikateist, 'kendince' her ne kadar bir 'tartışma ortamı olmasa da', alternatif yaşama evrenleri, tarafların objektif bir dünyadaki, ortak sosyal dünyalarındaki ya da her birinin kişisel dünyalarındaki herhangi bir konuda uzlaşabildikleri ya da tartıştıkları anlaşma süreçlerinin sathını ifade ederler (Habermas, 2019: 195). Bir

yaşama evreninin oluşması için gereken tarihsel anlaşma/blok, topluluk içindeki iktidar bloğunun kontrolü dışında gerçekleşebilir. Bir yaşama evreni, onun içinde ve hakkında tartışanlar arasındaki anlaşmalarla kuruluyorsa, Karikateist, sanıldığı gibi tartışmalardan arındırılmış bir rafinelikte değildir. Çünkü Karikateist'in 'kapalılık' özelliği yoktur. Facebook'ta gizli grup gibi 'kapalılık' özellikleriyle kurulan birçok platform varken, Karikateist'in 'açıklık' ile sosyal etki ve karşı-hegemonya kurduğu gerçekliği göz ardı edilemez. Nitekim, bu 'açıklık', öteki olanın 'açıklığı' ile birleştiğinde karşı-tarihsel blok için zemin hazırlanmış olur. Habermas'a göre (2019: 103), kapalılık durumu, alternatiflerin varlığından ve tehditlerle ilgili endişelerden haberdar olmamakla, açıklık ise tam aksi yönde bunlardan haberdar olma haliyle karakterize edilir. Karikateist'in alternatif bir seçenek olmasından haberdar olan Müslüman ve diğer Teist kitle, açıklıklarını, topluluktaki açıklıkla birleştirdiklerinde yeni bir yaşama evreni için anlaşma/hegemonya zemini kurulur. Ancak bu zemin de tıpkı geleneksel otoritesini taşıyan kadar kaygandır.

Karikateist öylesine bir yaşama evrenidir ki orada yalnızca Ateistlerin barındığı söylenemez. Göker ve Keskin'in (2016: 96)[5] Karikateist'teki 'sosyal etki' yani karşı-hegemonya gücü üzerine yaptıkları saha çalışmasına katılan 1000 topluluk üyesi arasında çoğunluk bakımından sırasıyla Ateist (%50,8), Deist (%17,7), Agnostik (%13,5), Müslüman (%12,8), Diğer (%4,8), Hıristiyan (%0,2) ve Musevi (%0,2) kimlik gruplarından kullanıcılar bulunur. Bu çoğunluk ve azınlık dengesi, çeşitlilik ve antagonistik fırsatlar birleştiğinde Yeni Ateist kimliğin karşı-hegemonyası yalnızca 'yazar' olanların ve diğerlerinin karşılıklı konuşmasına kalır. Burada konuşulanlar, bilinen entelektüel Ateistler ile teolog/ilahiyatçı Teistler arasında sürdürülen felsefi sözcelemlerden neredeyse bütünüyle farklıdır. Çünkü Karikateist'in dili, bu araştırmanın 'Yeni Ateist' kimliğini anlatan bölümde belirtildiği gibi ofansif mizahın ve bilim indirgemeci bir yaklaşımın anlamlarıyla bilgi üretir. Bu bilgi, sivri olmakla birlikte Karikateist sınırları içindeki 'açıklık' modları[6] nedeniyle Teist kimlikliler

[5] Karikateist'in demografik yapısına ve sosyal ilişkilerine odaklanan bulguların yer aldığı çalışmada detaylı bir okuma yapılarak diğer önemli dağılımlar hakkında fikir edinilebilir.
[6] Göker ve Keskin'in (2016: 99) çalışmalarına göre, Karikateist içindeki Müslüman kimliklilerin önemli bir çoğunluğu (%85,2) din olgusuna 'sorgulanması gereken' bir şey olarak bakarlar. Bu, 'açıklığı' gösteren bir bulgudur.

üzerinde Karşı-hegemonya olarak denetim aracına dönüşür. Ancak bu, yalnızca Karikateist içinde ötekiler/madunlar üzerinde ve dışarıdakiler arasından da Karikateist'te olanlara benzeyenler üzerinde bir hegemonyadır.

Karikateist'in demopolitik yapısındaki çeşitliliğin sosyal organizmanın karşı-hegemonik etkilerine bağlanabilen ya da bağlanamayan birçok gerekçesi vardır. Bu gerekçenin sosyo-bilişsel yansımalarını anlamak, söylemin güdüleyici yapılarını anlamaya yardım edeceği için önemlidir. Aşağıda, bu araştırmanın görüşmecileri tarafından söylemleştirilen 'Karikateist'i takip etme gerekçeleri'nin karma görünümü verilmektedir.

> [G]örüşlerimi açıkça yansıtan ve sosyal medyadaki araştırmacı kişiliğime uygun bir yer. Doğruları söyleyerek sorgulamamızı sağlaması en önemli ayrıntı. Çünkü araştırmalarıma yardımcı oluyor. Kalıplaşmış düşünceler dışında özgürlükçü hissettiriyor. Ufuk açıcı ve 'kendimi özgürce, kendim olarak ifade ettiğim' için takip ediyorum. […] Paylaşılanlar araştırdıklarımla, araştırdıklarım ise paylaşılanlarla örtüşüyor mu yoksa örtüşmüyor mu diye takip ediyorum. Bir nevi kontrolcü davranıyor ve karşılıklı fayda hedefliyorum. (*Efendisiz, Ateist*).

> [A]KP dönemi ve Gezi'yle birlikte gelen muhalif dalga ülkeyi kutuplaştırdı. Alternatif ve muhalif bir ses olarak sayfayı eğlenceli buldum. Özgür sesler bastırılıyor ve ben, inadına takip ediyorum. Paylaşımların altlarındaki yorumlar zırcahilce ve abes olabiliyor. Alternatif görüşleri izlemek hoşuma gidiyor. […] Takip etme hikayeme gelirsek; dini ve muhafazakar öğretileri sorgulamak ve kafamdaki boşluğu doldurmak istedim. Benim gibi arada kalmışların duymak istediği şeyler oradaydı. Dinden uzaklaşma fikrinin kötü olmadığını söylüyordu. Bir de mizahı çok seviyorum ve orada bolca vardı. […] Üstelik öyle büyük ve abartılan amaçları da yok. Ülkedeki Ateistler ve iktidar gölgesindekilerin özgürlüğü için bir karşı-duruş sadece. Sadece din meselesi değil, örf ve adetler de buna dahil. Yeni medyada Ateizme göre dünyayı tanımlamak ve bunu yaparken politika üretmek, karikatürize etmek, basit ve etkili bir dil olan görseli kullanmak. […] Oradaki misyonum, paylaşımlarını paylaşmak, beğenmek ve yorum yapmaktı. Çok fazla aidiyetim yoktur. (*Karşı-Cins, Panteist*)

> [İ]nsanlara kendi fikrimi açabiliyor olmak, sanırım takip etme itkim olabilir. O ihtiyacı da artık çok hissetmiyorum. Oralarda yazılar yazdığım ve yorumlar

yaptığım için bazı hukuki sorunlarla karşı karşıya kaldım. Aba altından soba gösterenlere karşı bıraktım. 'Toplum gerçekten var mıdır?' sorgusunu çokça yaptım. Toplum diye bir şey yok. İlişkilerimiz meta ilişkisi. Meta ilişkiler sosyal varlığımı giderek daha fazla kuşatıyor. Bunlardan beslenen hukuksal yaptırımlar beni daha da uzaklaştırdı. Önceleri admin seviyesinde çeşitli tartışma ve paylaşım grupları kurmuş ve biyoloji ile fizik konularında mizahi dille yazılar yazmış biri olarak artık mücadele etmiyorum ve fikrimi paylaşma konusunda istekli değilim. (*Heretik, Ateist*)

[K]arikateist Facebook sayfası, geneli itibariyle onayladığım ve kabul edebileceğim konuları paylaştığı için takip ediyorum. Paylaşılanlar çoğu zaman benim zihnimde birleştirip dile getiremediğim ama paylaşımı görünce 'evet, ben de böyle düşünüyordum' hissi verdiği için takip ediyorum (*Efrat, Ateist*).

[T]akip ediyorum, çünkü toplumu değiştirmeyi amaçlıyoruz. Tüm Ateistlerin amacı budur. Toplum bizim için yaşanması imkansız bir yerse değiştirmeye çabalamak kadar doğal bir şey olamaz. Benim kastım şöyle; Karikateist bence halkın içinden insanların yönettiği bir grup. Ben, geleceğinden endişeli gençler olduğunu düşünüyorum.[…] Bence tek amacı, Ateistlerin sesini duyurmak. Ateistlerin dünya görüşünü aktarmak ve Ateizm hakkındaki yanlış bilinenleri doğruya çevirmek. Ateistlerin bir öcü olmadıklarını anlatmak. Belki biraz da Ateistliği savunmak. Bazen agresif bir muameleye agresif bir refleks göstermek doğrudur. Aslında bu aşamalar da geçildi bence. Artık rölantide gidiyor. İlk zamanlardaki gibi kendini kabul ettirme mücadelesi yok. Artık kendi kendimize yeten bir sayıdayız. Başkalarının ne düşündüğünü bence çok da önemsemiyor. Kendi bildiğini okuyor. En önemlisi de bu. Kendi olabilmek. Bundan daha önemli bir amaç olamaz herhalde (*Sorguç, Ateist*).

[K]arikateist sayfasını takip etmemin nedeni, mantık çerçevesinde eleştiri ve yorum yapmasıdır. Sorgulayan insanlarla aynı ortamda olmak beni mutlu ediyor. Karikateist, akılcı ve mantıklıdır […]İnsanlar dini veya milli sebeplerden dolayı bu tür oluşumlara pek sıcak bakmıyor. Ben bunun tersine her düşünceden insanlarla birlikte olup fikir alışverişinde bulunmaktan zevk alıyorum. Bir Hristiyan olarak din eleştirilerine kapalı biri değilim. İnsan doğası gereği düşünür ve sorgular. Her ne kadar desteklemesem de saygı duyuyorum. Sonuç olarak

dinimiz (Hristiyanlık) skolastik düşünceden arınalı yüzlerce yıl oldu. (*Antonio, Hristiyan*)

[D]in kavramı altında öylesine sapkın uygulamalar var ki, dinin aslında sorunlu yapısını çok açık belli ediyor. Din, kişiseldir ve kişisel olduğu için reddedilebilir. Bunu kendi ailemden olanlara bile saygınlık çerçevesinde ifade edemiyorum. Deist olmayı açıklamak, Ateistliği açıklamaktan daha zor. İlginç bir biçimde daha fazla sorgulama ve tepki çekiyor. Karikateist, benim çevremdeki insanlara referans gösterdiğim sayfa. Oradaki içerikler üzerinden insanlara bir şeyler anlatmaya çalışıyorum. Karikateist'in din hakkındaki çalışmalarını takip ediyorum ve kendimce yorumluyorum. Ateist bakış açısına katılmıyorum ancak Deistler için de uygun bir yer. Çünkü ortak noktamız dine inanmamak. Karikdeist diye bir sayfa da açıldı hatta. Karikateist daha kapsayıcı olduğu için öncelikle orayı takip ediyorum. (*Azer, Deist*).

[T]akip etme nedenim ilk başlarda çok sık adını duymamdı. Çevremde, her çevrede olduğu gibi din-dinsizlik tartışmaları yaşanır. Bir aralar Karikateist bayağı meşhurdu. Arkadaş ortamında ve internette karşıma çıkıyordu. Bu kadar etkili olmasının sebebini merak ettim. Çünkü Allah'ın varlığını reddetme saçmalığını nasıl mantıklı bir şeymiş gibi kabul ederler ve ettirirler diye bir merak oluştu. İncelediğimde beklediğim gibi safsatalar ürettikleri gördüm. Ancak orada öylece bakıp duramazdım. Saygısızlık çerçevesindeki söylemleri, özellikle Z kuşağından bilinçsiz gençleri etkilemesin diye gerçekleri dile getirmek lazım. Bu, bizim görevimiz. İnsanların aklı yıkanmasın diye yanlışları dile getiriyorum.

-*Topluluk sayfasını kapatılması için şikayet ettiniz mi?*

Hayır etmedim. Ben farklı görüşlere saygılıyım. Ateistler de kendi görüşlerini anlatsınlar ama tartışma ortamı olsun. Saygısızlık, hakaret, küfür v.s. olmasın. Bizim adını anarken ayağı kalktığımız kişilerin ve Allah'ın ismine saygı duysunlar. Dinimizi kendi istedikleri gibi yalanlarla karalamaya çalışmasınlar […] (*Fatih, Müslüman/Sünni*)

[B]en dinler hakkında araştıran insanları hayranlıkla dinlerim. Zaten dinimiz, Sünnilik baskısıyla yozlaşıyor ve sanki bu mezhep Müslümanlığın özüymüş gibi düşünülüyor. Alevilik dışlanıyor, ötekileştiriliyor, marjinalleştiriliyor. Dikkat edin Karikateist'te Sünni İslam eleştirisi yapılıyor. İslamın mezheplere

> indirgenmesine karşı olan tüm sayfaları ve kişileri takip ederim. Çünkü bu yanlışı duyurmak gerekiyor. Ateizmi savunmuyorum fakat her kesimin özgürce konuşulmasını, doğruların dile getirilmesini, saygı ve sevgiyi savunuyorum. Herkes candır. Susturulmadan konuşmak, eleştirmek lazım. Ben, Karikateist'i bu yüzden önemli bir iş yapıyor olarak tanımlıyorum. (*Sultan, Müslüman/Alevi*)

Karikateist'i takip etme gerekçelerine ilişkin kişiselleştirilmiş söylemlerin yer aldığı karma dizgide, birbirlerinden farklı görünen bilişsel odaklar etrafında dağılımlar gözlenebilir. Gerekçenin söylemleştirilmesi, kimi görüşmeci için gerekçesiyle yüzleşmek, onu yeniden düşünmek ya da ilk defa düşünmek, belki de onu reddetmek ve ontolojik bir güzelleme yapmak stratejilerini içerme potansiyelindedir. Bu bakımdan bir nedeni söylemleştirme işi, genellikle nedenin kendisiyle bir anlam ilişkisi içerir. Görüşmecilerin anlam dünyasındaki nedenler arasında ortak olan nokta, hiçbirinin Karikateist'i nedensizce, basitçe ya da gelişigüzel takip etmediğidir. Orada olmanın bir nedeni, özneleştirilmiş ifade kalıplarında ve kompozisyon yapısında öne çıkarılır. Görüşmeciler, bir yandan neden orada oldukları sorusunu sorgulaştırmakla meşgul olurken, diğer taraftan olağanlığa dönük bir mücadele olarak olağan üstü/dışı bir amaç da türetebilirler. Tüm bunlar bir kenara bırakıldığında, Karikateist'in, orada olup bitenlere pozitif ya da negatif anlamda duyarlı kişilerin söylemsel işbirliği ve çatışmaları arasında gerekçelendirildiği gerçeği söz konusudur. Üstelik bu gerçek de söylemsel düzleme indirgenebilir. Çünkü Karikateist'e duyulan sevgi ve nefret, sempati ve antipati, yakınlık ve uzaklık, değerlendirme ve değersizleştirme gibi zıt uçların zemininde, oradaki söylemsel üretim vardır. İnsanlar Karikateist'te bulunma nedenlerini 'orada konuşulanları' ve 'konuşanları' referans göstermeye borçludurlar. Karikateist'in öz-kimliği ve orada, Karikateist'in bir parçası olarak bulunanların kimliği bütünüyle söylemseldir. Kimliğin söylemsel dolayımı ise şöyle bir sadeleştirme ile ifade edilebilir; 'Karikateist, kendi olarak konuşan bir topluluğun, kendi hakkında konuştuklarıdır'.

Görüşmecilerin Karikateist'te bulunma nedenlerine ilişkin söylemlerinde tespit edilen bir diğer durum ise, van Dijk'ın (2017: 26) 'sosyo-bilişsel söylem' kavramına uygunluktur. Bir neden üretme işi, kişinin bilişsel olarak tanımladığı birçok katmanın etkileşmesinin sonucudur. İster belirlenimci isterse de ilgileşimci olsun, nedensellik

üreten söylemlerdeki bilişselliğin aktörler-arası ve aktör tabanlı olduğuna vurgu yapan ‘sosyo-bilişsel’ kavramsallaştırması, aktörün/konuşucunun bilişindeki toplumsal yapılandırmayı savunur. Buna göre bilinçler, kamusal söylem tarafından aktörler arası bir söylem deneyimi olarak üretilir. Nitekim Karikateist söylemi bu nedenselliğiyle etnografiktir. Krzyzanowski (2011: 231), etnografi ve eleştirel söylem çalışmaları arasındaki ilişkiyi sosyo-bilişsellik düzleminde ele alır. Bilişler, sosyal, politik ve ekonomik bağlamlar içinde aktörle-ilgili olarak ve aktörler-arası bir ilişki olarak karşılıklı kurulur. Dolayısıyla, Karikateist’te bulunma nedenine dair kişiselleştirilmiş çarpıcı ifadelerin art alanlarında sosyo-bilişsel bir tavır vardır. Karikateist’te konuşanlar arasındaki ilişkiler, oranın politik ve sosyal bağlamından bağımsız değildir ve bulunma amaçlarını belirler. Karikateist’in söylem politikasında epistemolojik bir kopuş olması ve farklı söylemlerin üretilmesi durumunda, konuşucuların takip nedenlerine ilişkin ifadelerinde de değişim beklenir.

Karikateist’te kimlerin olduğuna ya da konuştuklarına ilişkin bir demopolitik sınıflandırma da sanal topluluklardaki çevrimiçi üye tipleri hakkında yapılabilir. Golder ve Donath (2004: 9-19), konuşma topluluklarında (speech community) görülen yaygın üye tiplerini, ünlüler/öne çıkanlar (celebrities), yeni üyeler (newbies), gizli meraklılar/içerik tüketicileri (lurker) ve ortalık karıştırıcılar-troller-palavracılar (flamer-troll-ranter) olarak sınıflandırır. Toplulukta en fazla göz önünde olan ve sayı olarak azınlıkta olmalarına karşın konuşmaların çoğunu yapan ünlüler kategorisindeki *Yazarlar* (topluluk yöneticileri) ve *Sıkı Hayranlar*, kültürü yönlendiren elit grubu temsil etmektedir.

Sanal toplulukların Türkiye tipolojisi üzerine saha çalışması yürüten Çiçek ve Eren-Erdoğmuş (2013: 263-264) ise yukarıdaki taksonomiye yöndeş bir model ortaya koymuştur. Buna göre, kullanıcıların/üyelerin Türkiye tipolojileri, aktif olmayan (inactives), ara sıra katılan (sporadics), eğlence amaçlı katılan (entertainment users), tartışmacılar (debaters) ve ileri düzey katılan (advanced users) olarak ifade edilebilir. Sanal topluluk müdavimleri arasındaki tartışmacılar ve ileri düzey kullanıcıların Karikateist içindeki karşılığı *Yazar* (topluluk yöneticileri) ve *Sıkı Hayran* rozeti taşıyanlardır.

Araştırma kapsamında görüşme yapılan Dionysos, Karikateist içindeki konuşucu tiplerine dair kişisel teşhisiyle hipotetik bir tasnifin çerçevesini çizer.

> [D]in sorgulamasını bitiren, tamamen kendini bulan, tutumu ve tavırları net insanlar ve henüz kendini tam olarak bulamamış olanlar. İki tür temel tipe kadar indirgeyebilirim. Bir de dini savunucular var. Gözümün önünde canlandırabiliyorum. Sadece kendi fikirlerini söyleyen ve empoze amacı gütmeyenler, bir de empoze amacı güden mutlak doğrucular. Dini kişilikler içinde hiç sorgulamamış olanlar ve bir de sorgulayanlar var. Sorgulamayanların genel tavrı, ellerine fırsat geçmesi halinde bizleri kazığa oturtacakları yönünde. En azından beyanatları öyle. (*Dionysos, Ateist*)

Sayfa içindeki konuşucu tiplerini karşıt ikilikler üzerinden açıklayan bu görüş, esasen eristik bir mücadelenin yaşandığı tüm sahalarda gözlemlenebilir kimliklere atıflar yapar. Fakat genel olarak, olumlayıcı ya da olumsuzlaştırıcı konuşmalarda öznelerin (zamirlerin) değiştirilmesiyle birlikte bir suçlama argümantasyonu kolaylıkla türetilebilir. Söz konusu tiplerde konuşucular olduğu, her iki taraf için de ortak bir kanı olmasına karşın, uzlaşılmaz olan nokta, öznelerdir. Karikateist söylemine karşıt olanlar için 'empoze edenler' kategorisi bir Ateiste ithaf edilirken, Karikateist söylemini savunanlar için Müslümana ithaf edilir. Oysa öteki olana ilişkin söylemin zeminindeki karşı-söylemsel şablonlar genellikle benzerdir. Bu durumu, kendini Müslüman/Sünni olarak tanımlayan Fatih'in teşhisine örneklemek mümkündür.

> [B]urada bir saz ekibi var. İnsanları kandırmayı, zihinleri ve algıları manipüle etmeyi bilen toplum mühendisleri merkezde. Etraflarında ise saf, bilgisiz bir kesim var. Bunlar asıl hedefleri. Ateistler ve onların yardakçıları var. Bunlar, zaten o işin yolcusu. Bir de yarım yamalak bilgi ile kafası karışmış ve yol arayanlar var.
>
> *-Peki siz?*
>
> Ben, inançlı bir insanım. Onların dışındayım. Ben, saz ekibini seyrediyorum. Ben ve benim gibi Müslüman vatandaşlar, bu sayfanın içinde olamazlar. Parçası olamazlar. Ben gösteriyi izleyen taraftayım. (*Fatih, Müslüman/Sünni*).

Dionysos'un söylemi ile Fatih'in söylemini, öznelerde yapılacak değişikliklerle birbirlerine dair kullanmak, anlam yitimine neden olmayacaktır. Taraflar arasında, öteki olana ilişkin söylemlerin benzerliğinin nedeniyse hegemonyanın tarihsel olarak kurduğu 'Biz' ve 'Öteki' kimliklerinin akışkanlığı, değişkenliği ve güce göre pozisyonlanışıdır. İki taraf da birbirlerinin yaşama evrenlerine ait değildir, ancak oradadırlar. Ya orada olmak zorundadırlar ya da orada olmayı karşı-gözetim nedeniyle isterler. Her iki sebeple de yabancı ve yerli arasında bir yakınlık kurulabilir. Yabancı, kimliğinin olağan varlığı nedeniyle dışarıdadır, içeriden biri değildir. Ancak Freudyen tabirle, 'bize bizden daha çok benzeyecek' kadar içeridedir (Kearney, 2012: 98).

Karikateist'in karşı-hegemonya oluştura bir dile sahip olduğu, Göker ve Keskin'in (2016) çalışmalarındaki bulgularla desteklenebilir. Karikateist'teki sosyal etkiyi araştıran yazarlar, bu araştırmaya ön ayak olan bilgileri ilişkilendirirken, topluluk yönetiminin oto-etnografi (Kozinets v.d., 2018) çalışmalarına da ilham verirler. Söz konusu çalışmada kullanılan anket formu ve ölçekleri, topluluk yöneticilerinin zaman zaman toplulukta olanları ölçümlemek istediklerinde kullandıkları bir veri ölçüm cihazına dönüşmüştür. Nitekim en son 2018 yılında oto-etnografi yapan[7] 'yazar' grubu, Göker ve Keskin'in (2016) çalışmasına paralel bulgulara ulaşırlar.

Karikateist sürekli kapatılıp açılsa da istikrarlı büyümesi durmaz. Göker ve Keskin'in çalışmasında (2016) toplam popülasyonu 583.069 olan Karikateist, Özmen ve Keskin'in (2018) çalışmasında 1.054.130 beğenene sahiptir. 2021 yılına gelindiğinde ise 1.177.975 beğenen ve 1.278.401 takipçiyle[8] katlanarak büyümüştür. Üstelik Göker ve Keskin'in (2016: 97) saptadığı duruma göre topluluğu gözetleyenlerin içinde beğeni ya da takip listesine girmeyen total bir kitle vardır (%5,2). Gözetleyicilerin sinik devriyeleri ve belirgin sayısal izlerinin kalabalığında çok yönlü bakışlar toplumunu içeren Karikateist sahası, temsiliyet açısından çeşitli ve kalabalık değildir. Çünkü orada olanların çeşitliği, dildeki çeşitliğe aktarılamaz. Dil,

[7] Oto-etnografinin sonuçları için;
https://www.facebook.com/karikateist/posts/1609015459195596?__tn__=-R
[8] Beğeni ve takipçi sayıları 15.07.2021 tarihindeki kayda aittir. Bkz. www.facebook.com/karikateist

tekseslileşir ve gücü ‘dilinde’ tutan çoğunluğun kamusal söylemi kontrol altında tutmaya çalıştıkları görülür.

Karikateist’in hakkında söylenenlerde göz gezdirerek onu tanımak mümkün olacağı gibi, bu söylenenler içinde bilfiil ‘yazar’ kolektifinin öz-ifadelerini anlamak, bir tanım arayışında olan bu araştırmanın güvenirliğini arttırması nedeniyle daha mühimdir. Karikateist’in kendi ‘hakkında’ söylediklerinin açık uçlu ifadelerle kurgulanması, söylemdeki inisiyatif ve yaratıcılığın esnekliğine işaret eder. Sonsuz sayıda kombinasyon olasılığı içinde, Karikateist tarafından yazılan ‘hakkında’ anlatısı, oranın bir tartışma ortamı olmadığı uyarısının hemen ardından, “*Devlet büyüklerine ve dini değerlere küfür ve hakaret etmek yasaktır. Kişi yaptığı yorumdan kendi sorumludur, sayfa yöneticilerini bağlamaz”* bilgiselini sözceler. Bu sözcelem, sayfa yöneticilerinin söyleme çağrılarını ya da azmettiriciliklerini ve ‘ÖZNE’ olarak söylem dağıttıkları ‘öznelerinin’ bağıl konuşmalarını kendiyle ilişiksiz kılmaya yarayan ikircikli bir taktiktir. Böylesine bir taktik, Althusser’in ‘çağrı’ nosyonuyla daha anlamlı okunabilir. Çünkü söylemlerinin önemli çoğunluğu (neredeyse tamamı) politik muhalefetin iç sınırlarında gezen topluluk yöneticileri, uyarıda bahsettikleri ‘Devlet Büyükleri’ hakkında, oradaki herkesten daha çok konuşmaktadır.

Althusser’in ideoloji görüşünde birey henüz doğmadan önce ideolojik özne olarak seçilmektedir. Karikateist’e katılma, oradaki bir doğuş ritüeliyle simgelenirse, takipçilerin oranın dilini de konuşuculardan öğrenecekleri aşikârdır. Çünkü bireyin içinde yaşayacağı topluma hâkim olan yapısal iklim ve kurumlar aracılığıyla belirlenen ilişki pratiklerini ifa etmek zorunda olması, ona zoraki bir öznelik kimliği giydirir. Bireyin taşıyacağı isimden, cinsiyet odaklı davranış kodlarına kadar birçok şey ideolojik olarak tanımlanır ve onun var olan kurumsal ideolojik pratikleri yeniden üretme yoluyla sürdürmesi beklenir. Çünkü eyleyen/uygulayan (özne), eyledikleri/uyguladıkları (ideoloji) aracılığıyla kendi varlığının sosyal koşullarını sağlar. Kurumsal ‘Özne’ tarafından eylenen Yeni Ateist kimliğin gerçekliği de bireyleri özne olarak çağırır. Kurumsalın hegemonik çağrısına kulak veren bireyler, bir vaadin beklentisiyle söylemsel performanslarını sürekli arttırabilir. Çağrı ve vaat ilişkisi, bireyi ideolojik pratiklere teşvik eden ve ideolojik süreçler içinde istihdam eden temel noktalardır (Althusser, 2006: 63).

Karikateist'in kendi hakkındaki söylemleri, sayfaya yönelik şikâyetler ve diğer hukuksal mevzulara karşı bir savunma suru inşa etmeye benzer. Bu, 'yazar' olanların, sayfa içinde küfür ve hakaret içerikli nefret söylemlerini bildiklerinin habercisidir. Oysa Facebook'ta bir yorum, kendiliğinden üreyemez. Yorum, ancak bir post'un/paylaşımın oluşturduğu kamusallığın bağımlı türevleridir. Dolayısıyla siyasi argümanlarla bir takım siyasetçileri, ya da Karikateist jargonuyla 'Devlet Büyüklerini' itham eden, tahkir eden ve itibarsızlaştıran paylaşımların altındaki nefret söylemi ve değer ihlalleri, 'yazar' olanların da sorumluluğundadır. Oysa yazar kolektifi, politikleştirdikleri söylemsel paylaşımlarında 'Devlet Büyükleri' olarak itibarsızlaştırdıkları bazı siyasetçilerin hukuksal yaptırımlarını bertaraf etmeyi amaçlıyor olabilirler. Neticede, söylenenler onlara göre 'sayfa yöneticilerini bağlamaz'. Fakat, her nasıl tanımlanırsa tanımlansın 'hakkında' yazısının bu araştırma için önemi, orada olup bitenlerin bütünüyle söylemsel olduğunun farkındalığıdır. Çünkü sayfa yöneticilerini bağlamayan ve kişilerin kendi sorumluluklarında olan eylem, söylemseldir.

Karikateist'in kendini doğrudan açık uçlu sözcelemle tanımladığı alan dışında bir de kategorize ettiği bir etiketli öz-tanımlama girişimi vardır. Bu girişimde, Karikateist kendi için '*Topluluk*', '*Medya*', '*Sanat ve Eğlence*' etiketlerini kullanır. Topluluk ve Medya ilişkisinin yeniden tanımlanması tesadüfi görülemez. Çünkü bu alternatif alanda bir taraftan topluluk ilişkileri, diğer taraftan medyatik temsil ilişkileri sürdürülür. Aslında orası sosyalleşmeyi vaat eden bir Ateist medyası olma sıfatını daha çok hak eder. Bu savın en önemli dayanağı, Karikatesit'in topluluk kültüründen daha çok konvansiyonel medya kültürü gibi çalışmasıdır. Böylece Karikateist ekranı, bir medya söylem seti olarak okunabilir. Neticede orası bir tartışma ortamı olmayışıyla tanıtılır. Topluluğun isim-kimliğindeki mizah vurgusunu genişleten sanat ve eğlence konsepti, göreceli kategorisel gücüyle yayın içeriklerini tematikleştirir. Bir bakıma, orada bilim, felsefe ya da din yoktur. Oysa dinsellik, Karikateist ekranındaki paylaşım sıklığı özelinde ortalama bir Teist toplulukta olduğundan çok daha fazla zikredilir.

Karikateist, gelişim evrelerindeki 'kilometre taşlarını' aktardığı kariyer başlığı altında, yeni tip toplumsal hareket olarak aktivist yönünü sergiler. Çünkü Karitakateist açısından en önemli kilometre taşı, 2016 yılında gündem olan

#İmamHatiplerKapatılsın söylemli sayısal hareketteki itici gücüdür. Karikateist'in kendine göre kilometre taşı bu sayısal aktivist hareket iken, bu araştırmaya göre onun kilometre taşı Türkiye'deki Teist-Ateist kimlik ilişkilerinin bir daha geriye dönülmesi mümkün olmayan biçimde yeniden kurulmasında üstlendiği karşı-hegemonik roldür. Topluluk yöneticilerinin derinlemesine görüşme ifadeleri de bu rolü destekler; '*Bence Facebook ortamını Karikateist'ten önce ve Karikateist'ten sonra diye ikiye ayırabiliriz. Çünkü eskiden bu kadar dinsiz yoktu ve var olan da bir arada değildi'* (Göker ve Keskin, 2016: 94).

Karikateist, transmedyatik bir çağı deneyimleyen çevrimiçi kullanıcılar tarafından idare edildiği ve söylemsel olarak yapılandırıldığı için, kolektif kimliğin de artık bütüncül blokta değil trans-kimlik anlatısında oluştuğunun bilincindedir. Bu nedenle topluluk mimarları, diğer sosyal medya platformlarındaki profil hesaplarının kullanıcı adlarını ve linklerini vererek takipçilerinin Karikateist kimliğini transmedyatik bir metinlerarası okumayla tanımalarını isterler. Kendine 'Medya' diyen Karikateist, gerçek anlamda bir medya olarak Facebook başta olmak üzere Youtube, Twitter ve Instagram sosyal platformlarında faaliyet gösterir. Aslında bu faaliyet alanlarıyla ilgili link verilmesinde, Karikateist'in çok sayıda taklidi arasında ayırt edilmek istemesinin etkisi de yüksek olmalıdır. Çünkü Youtube ve Instagram kullanıcı ismi olarak Karikateist_Official ifadesinin seçilmesi, 'resmiyet' algısının bir dışavurumu olma potansiyeliyle anlamlı hale gelebilir.

Karikateist'te kamusal söylemi yönlendiren kültürel üretimin esas kaynağı, Özmen ve Keskin'in de (2018: 546-547) tespit ettikleri gibi 'yazar' kolektifi, yani topluluk yöneticileridir. Çünkü rozet olarak topluluk yöneticileri 'yazar' iken, diğer yazanlar 'sıkı hayrandır' ya da değillerdir. 'Yazar' olarak tekil görünen Karikateist, aslında kolektif bir ekip tarafından idare edilir. Bu ekipte yer alanların gerçek kimlikleri ve herhangi bir müstear isim paylaşımlara yazılmaz. Bu sayede, Karikateist okuyucularının topluluğun 'yazar' kimliğini gerçek bir şahıs gibi algılamaları gibi bir taktik de kurgulanabilir. Ancak Göker ve Keskin'in (2016: 94) çalışmalarında Karikateist 'yazar' grubunun ilk zamanlar müstear isimle paylaşıma kimlik izi bıraktıkları, sonraları bu uygulamanın sonlandırıldığı söylenir. Bu 'gizli kimlik' uygulamasında elbette güvenlik kaygıları ön plandadır. Çünkü söz konusu çalışmada

topluluk yöneticileri ‘öldürülme’ endişesini açıkça belirtirler. Fakat bu gizliliğin, Bakhtin’in (1984: 15), karnavalesk kültüründe belirttiği gibi, maskeler ardında gizliliğini sağlayan hicivcilerin özgürce hareket etmeleri ve dillerine geleni esirgememeleri misaliyle anlamlı bir ilişkide olması muhtemeldir. Çünkü maske, tanınma endişesini ortadan kaldırır ve maske takanı yaptırımdan korur.

Araştırma bulgularının karşı-güç ve karşı-hegemonya kurulumunu açıklayan bölümlerinde genişletilecek olan ‘yazar’ egemenliği, Karikateist’in katılımcı ve demokratik bir kültür üretip üretmediğini de sorgulamaya yardımcı olacaktır. Çünkü ‘Ateistlerin konuşup konuşamadığını’ madun suskunluğunun bir eleştirisi olarak Karikateist alanında inceleyen bu araştırmanın öncül denemelerinde ve sondajlarında, Müslümanların madunlaştırıldığı ve suskunlaştırıldığı bir mistifikasyon kültürü gözlenmiştir. Bu araştırmadaki eleştirel söylem yaklaşımı, Khosravinik’in (2017b: 61) ifade ettiği gibi, kamusal alanı seyrelten, negatif etkileyen ve manipüle eden demokratik açıkların doldurulmasına katkı sunan bir güçtür. Bu güç, alışılagelmişin dışında karşı-güç uygulayan bir kimlik grubunun söylemsel varlığını anlamakta kullanılacaktır.

Paylaşımların ve topluluk içi normların ‘yazar’ olanların kontrolünde olması, güç ilişkilerini kaçınılmaz olarak ortaya çıkarır. Bu durum ise, paylaşım kültürünün ve söylemlerin genel olarak oradaki takipçileri ve yorumcuları bağlamadığını yalnızca yazarları bağladığını söylemek için yeterli gerekçeyi barındırır. Çünkü neredeyse bir buçuk milyonluk nüfusa sahip olan toplulukta, paylaşımlara katılım, dar bir alandaki etkileşimlerle sınırlıdır. Okuma ve izleme pratiğindeki katılımsızlık, oradaki medya ilişkilerinin geleneksel medyayla kurulan ilişkilere benzediği çıkarımını destekler.

Söylemin üzerine bina edildiği olayın kaynağına ilişkin okumada kaynak belirginliği saptanmıştır. Ancak kaynağı belirtilmemiş olan içerikler de azımsanmayacak miktarlarda oldukları için ‘doğrulama’ sorununun varlığı yadsınamaz. Genellikle post alıntılama ve politik muhalif yayın organlarından konvansiyonel ya da karma alıntılar yapma üzerine bir söylem üretim stratejisi olduğu için kaynaklar içerikte doğal olarak görülür. Ancak bazı içeriklerin, kim tarafından tasarlandıkları ve hangi kaynaktan alındıkları belirli olmamakla birlikte kestirmek ya

da çıkarımda bulunmak da zordur. İçeriklerde net bir biçimde ‘yazar’ ismi olmadığı da hesaba katılırsa, topluluk yöneticilerinin yazarlıktan daha çok ‘editörlük’ yaptıkları öne sürülebilir. Doğrulama/verifikasyon, fake news ve trol deneyimleri birlikte düşünülürse, hakikat sonrası bir motif olarak kaynağın güvenirliği sorunu daha ehemmiyetli haldedir.

Kaynağın belirsizliği, üretimin politiğini ve söylemin üretim ilişkilerini doğrudan anlamayı zorlaştırır gibi görünse de esasen yakınsama ekseninde durumu basitleştirir. Nasıl ki çevrimiçi emekçiler üretim enerjileriyle sosyal medya platformlarının büyümesinde kullanılıyorsa, topluluk amaçlarının gerçekleşmesi ve toplulukların büyümesi için de başkalarının üretim emekleri kullanılabilir. Günden güne artan sosyal medya seyyahlığı, kültürel arayüzlerde gezinen popülerlerin, gezinirken gördüklerini yorumlayarak paylaştıkları bir yeni entelektüel kimlik anlamına gelir. Karikateist topluluğa yön veren blogger mantalitesi, içeriklerin üretim bandındaki ‘yazar’ etkisini ya da katkısını asgarileştirir ve yoka yakın bir çizgiye indirir. Bunun yerine, anonim içerikler, yaygın popüler olanlar, profesyonel üretimli geleneksel medya içerikleri ve alıntılanan popüler postlarla birlikte merkezileşmemiş bir melez kültür yaşanılır.

Aşağıdaki Grafik 4.1 ise, Karikateist sahasındaki söylem kiplerinin ‘kim hakkında olduklarının’ sorgusu çerçevesinde, veri toplama yaklaşımının açıklayıcıları arasındadır.

Grafik 4.1. Hakkında Söylem Üretilen Merkezi Kimlikler

Söylem kiplerine göre detaylandırılan gözlem incelemesinde, söylemsel politiğin nasıl çalıştığını özetleme amacının etkisi yüksektir. Çünkü Ateistler için güçlü bir öz-temsil ve öz-söylem alanı olmasına rağmen Karikateist, karşı-temsil ve karşı-söylemin daha yaygın çalıştığı ideolojik bir yatkınlıkla idare edilir. Söylem kipleri, ilgili grafikte de görüldüğü üzere 'politik içerimli Müslüman kimliği' ve 'Müslüman kimliğini', Ateist kimliğinden daha fazla içerir. Karikateist'in yaygın söylemi, istençli ya da istençsiz bir karşı-hegemonya stratejisinden dolayı 'öteki' olan hakkındadır.

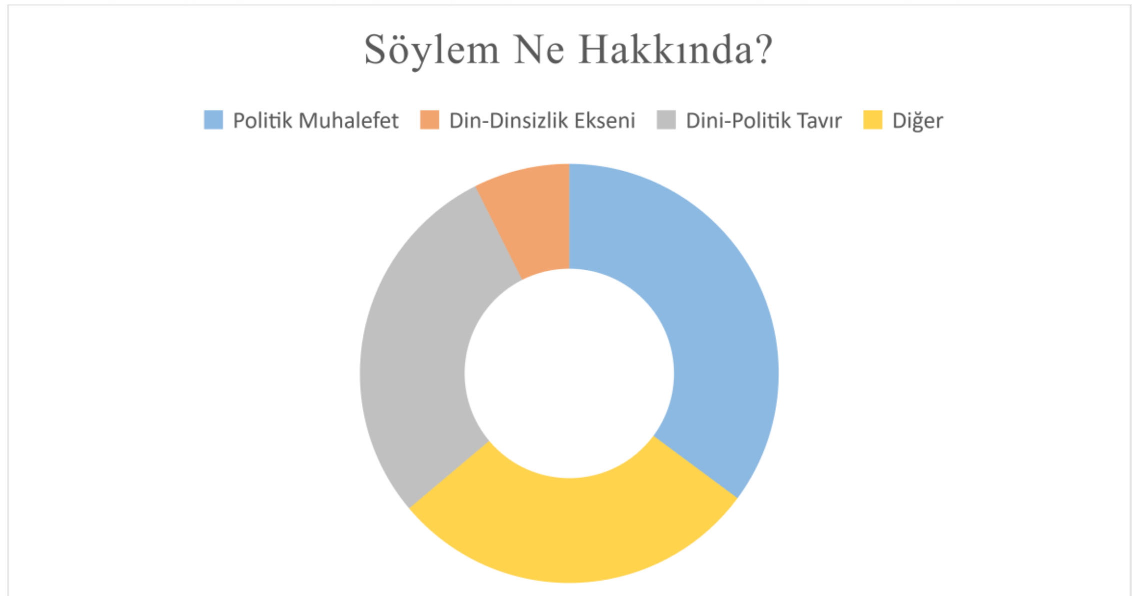
Öncül çalışmada (Özmen ve Keskin, 2018: 553-554) saptanana göre; Karikateist'teki kolektif tavrın dışlama tazyikleri, çoğu zaman öteki olanın (Müslüman ve diğer dini inaçlılar) inkârına ve daha da ilerisinde onun sembolik imhasına yönelmektedir. Bu nedenle öteki olanı (bilhassa Müslüman olanı) susturmak, onun Karikateist'teki egemenlik alanlarından toplumsal dışlanarak 'yok' hükmünde sayılmasının stratejisidir.

Bir başka dikkat çekici detaya göre, görünen kimlik temsilcileri, salt Ateist özne ya da salt Teist özne değildir. Görünenler ve onların diyalektik karşıtları, yani antagonistlerinin ima edilmesi taktiği nedeniyle, politik özne en çok göz önünde olan ve göze batandır. Fakat Teist öznenin kültür sahasındaki edimsözsel pratiklerde, Ateist

özneden çok daha fazla göründüğü gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Bazen de özneler 'genel' halleriyle ve ikili ayrımlar olmaksızın kategorisizleştirilebilirler. Bu genelleme, Ateist kimliğin orada 'geneli', yani 'biz' olanı yansıttığı bilincinin doğal olarak 'konuşan' rolüyle özneleştiğini ve 'konuşulan' olmanın edilgenliğinin Müslüman kimliğinde somutlaştırıldığını düşünmek için yeterince kuşkuludur. Çünkü bir post-truth kimlikler modellemesi olarak özgün kültürdeki hâkim kanaatlerin, hegemonik olarak Ateist olanın kanaatleri olması, gücün dildeki her türden dolaşımlı iddiasını tekinsiz kılar. Buradaki dünya görüşü ya da dünyayı görüş (bakış açısı), Ateist olanın gözleriyle yapılan bir ortak iştir.

Aşağıdaki Grafik 4.2 çerçevesinde, araştırma sürecinin izleğine etki eden bir diğer merakın ve kodlama prensibinin sorusuna göre bir dağılım görülebilir. Çünkü bir önceki grafikte görülen 'söylemin kim hakkında olduğu' sorgusunu tamamlayan bir 'söylemin ne hakkında olduğu' sorgusuna ihtiyaç vardır ve bu grafik, ihtiyaç duyulan boşluğu tamamlar.

Grafik 4.2: Hakkında Söylem Üretilen Topikler/Konular

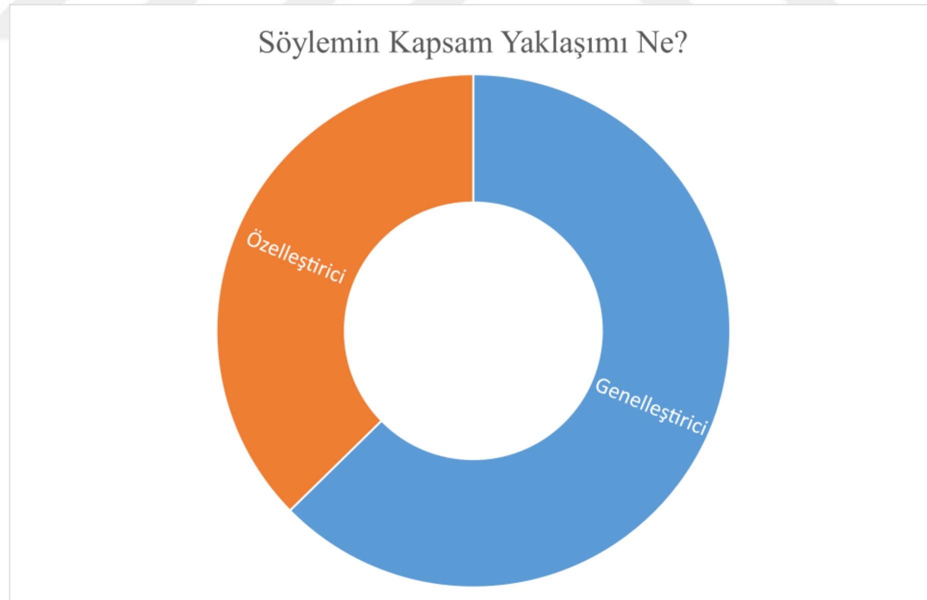


Veri alanında kodlanan söylem kiplerinin nicel hacmini göstermek amacı da taşıyan grafikteki dağılım, söylemsel üretimin yoğunlukla politik muhalefet hakkında olduğunu gösterir. Bir din-kimlik sınıflamasında düşünülen Ateist kimliklilerin, konuşmacı deneyimlerinde kendilerini politik muhalefet üzerinden ifade etmeleri,

öteki ya da azınlık grupların mücadeleci deneyimlerinde sıklıkla görülen bir eğilimin sayısal temsilidir. Baskınlığı ile şaşırtıcı olmaya bu kategorinin şaşırtıcı olan tarafı aşırı yoğunluğudur. Çünkü bu yoğunluk, Karikateist içinde yapılandırılan Yeni Ateist kimliğini bir din-kimliğin protest olmasından daha çok bir politik kimliğin protest olmasına içkin kılar. Fakat salt politik muhalefet söylemlerini, din-kimlik hattına çeken dini-politik tavırlı söylemlerin varlığı, tamamlayıcı bir düşünsele kaynaklık eder. Din-dinsizlik eksenindeki kimlik konuşmaları ise, diğer kategorilerdeki konuşmalardan bile daha baskın değildir. Buna göre, diğer kategorilerdeki bilimsel hikaye anlatımları, inanç felsefesi, natüralist tavır göstergeler, insan hakları savunuları, halkla ilişkiler çalışmaları v.s. konulu dolaylı bağlamlarla bir gelenek ve kök oluşturma işi, din-dinsizlik ekseninde bir konum inşa etme işinin önündedir.

Aşağıdaki Grafik 4.3'ün dağılım göstergesi, Karikateist'in söylem kiplerindeki kapsam yaklaşımını belirten kodlamanın ifadesidir.

Grafik 4.3: Söylem Kipindeki Kapsam Yaklaşımı



Egemen ve ideolojik söylem üretimini bir güç yapılanması olarak yorumladığı daha önce ifade edilen eleştirel söylem çözümlemesi yaklaşımına göre, öteki olanı 'genelleştirme' duyuları söylemdeki yaygın tavrı belirler. Grafik, Karikateist'in bu tavrı yansıtan söylemler barındırdığını göstermesi bakımından önemlidir. Egemenin, öteki olan hakkında konuşurken genelleştirme ve suçlayıcı fantazmalarını kişilerde

özelleştirme gibi karma bir taktikle hareket ettiği bilgisi de eldeki verilere eklenince, özellikle politik suçlamalardaki özelleştirici söylemin misyonu daha iyi kavranabilir.

4.2. Karikateist Ne Hakkında Konuşur: Karşı-Hegemonik Söylemin Meta-Gündemleri

Karikateist'in ne hakkında konuştuğunun anlaşılması, söylemin kurulduğu bağlamın teşhisi için önemlidir. Sosyal Medya Eleştirel Söylem Çözümlemesi (SM-ESÇ), söylemin çekirdekleştiği özneler arası saçılım dışında, kamusal söyleme hükmeden üst yapısal bir kurucu itkinin varlığını saptamaya çalışır. Bu sebeple topikler ya da gündemler, kamusal söylemin ne hakkında kurulduğunun çerçeve bilgisini belirler. Topikler ya da gündemlerin teşhisinin bir diğer önemli gerekçesi, Karikateist söylemlerinin egemen görünüşlerini, karşı-kamusal hallerini ve tarihsel kayıtlarını kategorileştirmeyi mümkün kılmasıdır. Çünkü Karikateist, ancak bu görünen üst yapısal söylem kategorileri ile tanımlanabilir ve konuşulanlar bütünüyle bu kategorilere bağımlıdır. Gündemler arasındaki etkileşim bir taraftan karşı-tarihsel bloğun inşa stratejilerini gösterir, diğer taraftan ise Karikateist'in söylem politikalarını açıklar.

Karikateist'in gündem belirleyicisi olan sayfa yöneticileri ya da müstear isimleriyle yazarlar, öz-örgütlenmenin salt bir koşul olarak işlemediğinin ve geleneksel tavırların örgütleyici bir güç olarak varlığının sembolik üreticileridir. Çünkü Karikateist söylemi, geleneksel medya söyleminden bağımsız değildir ve anaakım gündemlerin yeniden yorumu olarak okunabilir. Üstelik Karikateist gündemi kendiliğinden ve merkezsiz olarak değil, merkezi bir otoritenin konumunda dağıtılır ve birleştirilir. Kamusal söyleme katılımlar, alternatif gündemleri birer alt gündem olarak yeniden kurmaktan öteye pek fazla gidemez. Karikateist'in genel anlamda kendine özgü ya da konuşucularına özgü ve izole bir gündemi yoktur. Bu nedenle oranın meta-gündemleri vardır. Meta-gündem kavramı, meta-medya kavramının bir esini ve tamamlayıcı türel üretimlerinden biridir.

Karikateist'in kamusal söylem topiklerini meta-gündem kavramıyla açıklamanın nedeni, kendini 'medya' olarak tanımlayan bu kolektifin, yaygın bilinen

medya ile eş görünümlü olmamasıdır. Çünkü Karikateist bir tür ‘yeni üretim’ topluluğu olmaktan ziyade ‘yeniden üretim’ topluluğudur. Bu da onu meta-medya yapar. Manovich’in ifadesiyle (2005), yeni medya olarak meta-medya, orijinal geleneksel medya yapıları (bir film, mimari alan ya da film müziği) ve kullanıcıların bu yapıları tanımlamasına ve değiştirmesine izin veren yazılım araçlarının ortaklığıdır. Dijital araçlar, geleneksel medya için bir simülasyon aracıdır.

Yeni medyayı, sanıldığı kadar yeni bir şey olmayan bir yeniden yorumlama olarak düşünen Manovich, aslında onun geleneksel araçlarla yapılan şeyleri, dijital araçlarla yeniden yapmaya yarayan katılımlı bir şey olduğu fikrine adanmış metinler tasarlar. Bu tasarı çerçevesinde Jensen (2011: 8), medya ve tür ilişkisini ve meta-türler sınıflamasında yeniden anlamlandırarak bir yandan melez, diğer yandan yeniden yorumlanmış türel içeriklerin baskınlığını inceler. Karikateist’in meta-gündemleri de bir meta-tür olarak, geleneksel anaakım gündemlerin katılımlı yeniden yorumlamaları olarak tanımlanabilir.

Meta-medyanın sosyal katmanlarındaki bir ilham olarak ortaya çıkan ‘ikinci yaşam (second life)’ projesi, Karikateist’in meta-gündemlerinin deşifresinde önemli bir kilit taşı olabilir. Sanal olarak tasarlanmış olan ‘ikinci yaşam’ dünyası, geleneksel yaşamın her yönüyle simüle edildiği kültürel içeriği sayesinde kullanıcılarına yeniden yaratı imkanları oluşturur ve iletişimin sosyal ağlardaki gücünü pekiştirir (Gajendra, 2010: 524). Karikateist de özünde bir tür ‘ikinci yaşam’ alanıdır. Bu alanda, geleneksel olarak içeriği tanımlanmış hegemonik dünyanın ve Ateist kimliğin kültürel aparatları yeniden yorumlanır, değiştirilir ve stratejik bir tasarım olarak alternatif bir gücü uygulamak adına yaratılır. Bu özellikleriyle Karikateist’in kamusal söylemleri geleneksel değildir, ancak yeni de değildir. Meta-gündemler, karşı-hegemonik söylem üretimlerinin ortak birikim kümeleridir. Nitekim Karikateist’in meta-gündemlerine katılan ‘ikinci yaşam’ insanları arasındaki çevrimiçi konuşucuların görüşlerinde de bu duruma ilişkin bir teşhisi ayırt etmek mümkündür.

> [P]olitik ve dini muhaliflik, bağımsız içerikler üretmekle mümkün olur. Herkesin dilinde olan ve siyasiler tarafından kontrol edilen politik gündemleri içeriye taşımak, kanımca siyasilerin tuzağına düşmekten başka bir şey değildir. (*Dionysos, Ateist*)

> [K]arikateist'le sınırlamayacağım bir tespitim var. Sosyal medyada ve Karikateist'te beni rahatsız eden bir kopyala-yapıştır mantığı var. Her yerde aynı içerikler. Kendi içeriğini üreten sayfa çok az. Bunun için önerim, araştırmacı ekipler kurmak ve insanların ihtiyaç duyduğu gerçek ve çağdaş bilgileri doğrudan üretmek. Başka yerde olmayan şeyler üretmek gerekiyor. (*Efendisiz, Ateist*)

> [B]iz tam olarak gündemin gerçek yüzünü anlayamıyoruz. Ben, yandaş yerler dışında gerçek bakış açısı veren sayfaları sürekli okuyorum. Bir şey olunca Ekşisözlük gibi yerlere bakıyorum. […] Mesela Karikateist'in en beğendiğim tarafı gündemi doğru okuması ve asıl gerçeği göstermesi. (*Sultan, Müslüman/Alevi*).

Görüşmecilerin genel konuşma akışları içindeki bir detay olarak paranteze alınan meta-medya farkındalığı, pozitif ve negatif tutumlara dağıtılmaksızın önemli bir detaydır. Çünkü Karikateist'teki konuşucuların ve yorumcuların önemli bir kısmı, söylem politikasının geleneksel gündemle eş güdümlü çalıştığını bilmekte ve belki de bunu talep etmektedir. Hegemonik yapıbozum hedefleyen meta-gündem taktiklerinin doğası gereği bağıl olması, eleştirel tezlerin bir bakıma imkansızlaştığına işarettir. Karikateist, kendini bağımsız bir kimlik olarak kurmayı yeğlemediği gibi, kamusal söylemini de kurumsal ötekisi olan Müslüman kimliği ve hükümetten ayrıştıramaz. Otonom bir söylem alanında cereyan eden otonom söylemlerin, hegemonik sistemin çalışma alanları üzerindeki karşı-baskısı, olağan bir meta-medya sıfatıyla sonuçlanır. Ancak Karikateist meta-gündemleri ve kamusal söylemlerinin hegemonik olanla yakınsanması, zaman içinde yakınlaşma riskini de barındırır. Söylemlerin benzeşmesi, taraflar arasındaki gizil ötekileştirme stratejisinin de bilinçsiz bir dışavurumu olarak yorumlanabilir.

Aşağıda, Karikateist sahasında yapılan veri sondajı sonucunda not edilen meta-gündemlerin nicel baskınlıklarına göre düzenlenmiş kelime bulutları aylar bazında dağıtılmıştır. Çevrimiçi etnografilerde, kelime bulutunun veri seti tanımlarken kullanılan bir görselleştirme metodu olduğu bilinir (Kozinets v.d., 2014: 272). Kelime bulutlarındaki söylem kategorileri, kamusal söylem hafızasının hangi konularda/topiklerde/meta-gündem başlıklarında yoğunlaştığının ve biriktiğinin

görsel ifadeleridir. İlk kelime bulutu, Haziran ayının meta-gündemlerini içerir.

Karikateist'in Haziran ayı meta-gündemleri politik ağırlıklıdır. Bu meta-gündemler koronavirüs başta olmak üzere toplumsal, ekonomik, kültürel, hukuki ve dini bağlamlara yayılır. Meta-gündemler altında biriken kamusal söylem, sosyal medyadan kaynağını alan gündemler arası bir yapı da içerir. Çeşitli hashtag söylemlerinin meta-gündem olarak yeniden söylemleştirilmesinin yanı sıra bazı hükümet aktörleri ve kronolojik gelişmelerin Karikateistvari üretimleri yapılır. En fazla öne çıkan söylemsel meta-gündemler ise politik muhalefetin sosyal medyatik dil özelliklerini sergileyen #oymoyyok söylemi ile #CHPdemekküfürdemek hashtagine ilişkin muhalif söylemler ve Sağlık Bakanlığının koronavirüs politikalarının eleştirel karşı-söylemleridir. Bunun yanı sıra bazı kişi odaklı kişiselleştirme ve genelleştirmeler ve vaka merkezli temsiller üzerinden karşı-hegemonik söylem üretilir. Ancak Karikateist söylemi geleneksel medya gündemini günbegün takip etmez. Bazı meta-gündemler, tarihsel olma özelliği taşır. Örneğin neo-osmanlıcılık söyleminin eleştirisi ya da Emine Erdoğan'a muhalefet söylemleri, tarihsel olayların güncellenmesinin stratejik figürleridir. Karikateist'in süreğenleştirdiği meta-gündemleri, kadın ve hayvan hakları konusundadır. Bu süreğen söylemler, ilerleyen başlıklarda detaylandırılacak olan 'yineleme' stratejisi yaklaşımıyla irdelenecektir.

Temmuz ayının meta-gündemini gösteren söylem setleri, baskınlık düzeylerine göre aşağıda kelime bulutunda ifade edilmiştir.

Temmuz ayının meta-gündemleri Karikateist'in istisnai meta-gündemi olan özgün din eleştirileri ve topluluk yöneticilerinin/yazarların kronoloji bozumuna ayırdığı ve tarihsel yeniden çağırmalarla güncelleştirdiği alanlar dışında genel olarak anaakım gündemleri yansıtır. 15 Temmuz, Ayasofya'nın ibadete açılması, Lozan Barış Antlaşmasının yıldönümü, Netflix gerilimi gibi başat gündemlerin yanı sıra yinelenen bir muhalefet stratejisi olarak döviz kuru, tarikat ilişkileri, çoklu baro tartışmaları asgari ücret, kadın ve hayvan hakları gibi birçok gündem başlığı hakkında kamusal söylem üretilmiştir. Mevzubahisler, anaakım medyadaki hükümet söylemlerinin karşıtı olarak kurgulanmıştır. Nitekim meta-gündemlerin karşı-hegemonik bir mücadele alanı olma özelliği, söylemin iki cenah arasında bir tür egemenlik hemzeminine benzemesinden çıkagelir. Karikateist meta-medyası, bir yönüyle de muhalif 'ikinci ekran' gibi düşünülebilir. Çünkü anlatının transmedyatik vasıflarındaki genişleme, yalnızca kontrollü ve eşgüdümlü bir kamusallığa hizmet etmez. İlk kez geleneksel medyada dillendirilen bir söylem, sosyal medyada egemen okumalarla yayıldığı gibi muhalif okumalarla da yayılır. Bu nedenle kamusal söylem de tıpkı kamuların kendisi gibi karmaşık durumdadır.

Ağustos ayı meta-gündemleri, aşağıdaki kelime bulutunda ifade edilmektedir. Ağustos ayının meta-gündem açısından ayırıcı özelliği, Eylül ayı ile birlikte en fazla din eleştirisine ve gündem dışı söylem etkinliklerine ayrılan zaman olmasıdır.

Ağırlıkla din ve İslamiyet eleştirilerine yönelik aforizmatik ve karikatürlü söylemlere ayrılan Ağustos ayı meta-gündemleri, bazı önemli yıldönümleri dışında, önemli anaakım gündemlere de atıfta bulunur. Bazı süreğen söylem kalıpları (döviz kuru, Berat Albayrak, ekonomi, kadın ve hayvan hakları) Ağuston ayında göze çarparken, en önemli meta-gündemler ise 30 Ağustos Zafer Bayramı ile pandemi tedbirleri kapsamındaki 30 Ağustos kutlamalarına dair yasaklar aksında kurulur.

Aşağıdaki kelime bulutunda, Eylül ayının meta-gündemlerini gösteren söylemsel dağılım verilmektedir.

İslamiyet odaklı din eleştirilerinin baskınlığındaki Eylül ayı meta-gündemleri, süreğen söylem setleri (döviz kuru, tarikatlar, kadın ve hayvan hakları) ile anaakım gündemlere referanslar sayesinde hegemonik tarihsel blok ile bağını sürdürür. Meta-gümdemler içinde dikkat çekici olanı #tarikatvecemaatlerkapatılsın hashtagi ile ifade edilen edimsöz nitelikli olanıdır. Çünkü bu meta-gündem söylemi, yalnızca bir söz olarak değil, aynı zamanda eylem içeren ve eylemlilik bildiren bir edimsöz olarak vardır. Söz ve eylem arasındaki bağıntılar, karşı-hegemonik tarihsel blok kurgusunun kendini gerçekleştirme arzını sezdiren düşünce kanalları olarak önemlidir.

Aşağıdaki, Ekim ayı meta-gündemlerini içeren kelime bulutu, anaakım gündem atıflarının sıkça yapıldığı başlıklar içerir.

Ekim ayının meta-gündemlerindeki karşıtlık denklemi, Cumhuriyet Bayramı ile Cumhuriyet Bayramı kutlama yasakları (pandemi gerekçesiyle) gündemleri aksında kurulur. Nitekim #Cumhuriyetbiziz hashtagi, ilerleyen başlıktaki öz-temsil stratejisinin sacayakları arasında yer alan ‘yerlilik, vatanseverlik, Atatürkçülük’ gibi söylemleri destekleyen, doğrudan ‘biz’ ifadelerinden biridir. Hükümet yanlısı kamu personellerinin laiklik söylemler, koronavirüs politikası, kadın hakları, döviz kuru, ekonomi v.s. süreğen gündemlerle desteklenen Ekim ayında İzmir depremine ayrılan zamanın genişliği, Karikateist’in toplumsal duyarlılık imajıyla bir karşı-hegemonik imaj stratejisi geliştirdiğini ve halkla ilişkiler odaklı söylemsel aktivitelere de önem verdiğinin bir göstergesidir.

Aşağıda, Kasım ayı meta-gündemlerinin görsel dağılımını içeren kelime bulutu yer almaktadır.

Kasım ayı meta-gündemlerinin yoğunluk merkezinde 10 Kasım ve Öğretmenler Günü söylemleri konumlandırılır. Karikateist'in 'kim olduğunu' ifade etmesinin dolaylı bir biçimi olan politik aidiyet söylemleri açısından bolca atıf içeren bu iki önemli gün, öncesi ve sonrasındaki paylaşımlar sayesinde takvim günü olmanın dışına çıkar. Kasım ayı meta-gündemleri ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığı, Merkez Bankası, Cengiz İnşaat, Öykü German gibi kilit başlıklara doğru yayılır. Çünkü Karikateist'in politik olarak tarif ettiği büyük ötekisi dışında, büyük öteki ile ilişkili olan tali ve yanal ötekileri bolca meta-gündem konusu edilir. Öykü German'ı Karikateist için meta-gündem unsuru yapan olay ise Ateist karşıtı söylemleridir. Karikateist, Ateist karşıtı söylemleri üzerine alınması itibariyle de dolaylı bir kimlik sergileyici söylem mücadelesi geliştirir. Kasım ayı özetle, süreğen söylemlerden de bolca meta-gündem taşımanın yanı sıra müteakip ayın gündemlerine de (yılbaşı) ileri yönlü atıflar yapar.

Aşağıdaki Aralık ayı kelime bulutunda baskın meta-gündemlerin dağılımına yer verilmektedir.

Aralık ayı, süreğen/yinelemeli meta-gündemlerin bolca görüldüğü bir ay olmasının yanı sıra yılbaşı, yılbaşı kısıtlamaları ve alkol yasakları başlıklarında öne çıkar. Toplumsal cinsiyet, ekonomi ve koronavirüs politikalarına yönelik politik eleştiriler, anaakım olayları konu ederek sürdürülür.

Aylar özelinde yapılan meta-gündem sınıflaması, Karikateist'in istemli bir söylemsel politikayı uyguladığına işaret eder. Karikatesit söylemi, karşı-hegemonya bağlamında çelişik değildir ve bazı topikler/konular kasten güncel tutulur. Ancak bu söylemsel meta-gündem politikası Karikateist'i tam anlamıyla alternatif medya yapmaz. Çünkü anaakım gündemlere bağımlılık ve anaakım medyanın görmediği ya da göstermediği konuların görünürlüğündeki seyreklik, Karikateist'in anaakıma yakın bir yayın ve söylem profili çizmesine neden olur. Karikateist'in popülerliği ile anaakım medyaya yatkınlığı arasında ilk bakışta hipotetik bir anlamsal bağ kurmak mümkün görünür. Karikateist karşı-hegemonik söylemi bu manada farklıdır, ancak alışılmadık ya da radikal bir yenilik içermez.

4.3. Karikateist Kendi Hakkında Ne Konuşur: Karşı-Hegemonik Söylemin Öz-Temsilleştirilmesi

> [A]teistler olarak çok farklıyız. Ateistler kültürel değil, felsefi ve bilimseldir. Tam

> anlamıyla bir kültür değil. Adaptasyon, henüz hiçbir yerde ve platformda kültür aşamasına geçmiş sayılamaz. (*Heretik-Ateist*)

Karikateist'in ne hakkında konuştuğunun parolası olabilecek meta-gündemlerin teşhisi, kendi hakkında ne konuştuğunun sorgulanması için makro bir keşfin ilk adımıdır. İkinci adım ise, Yeni Ateist kimliğinin bilincinde olan Heretik gibi kullanıcıların bilimselci bakış açılarındaki öz-görüşleri denetlemektir. Çünkü bu denetim, hegemonik görüşlerin bir toplamı olarak ötekileşen Ateist kimliğinin, karşı-hegemonik görüşler tarafından lağvedilme aşamalarını doğrudan görmek için gereken bir anlama yaklaşımıdır. Bunun için Karikateist söylemlerindeki 'ben, biz, bize, bana, bizim gibiler' zamirleriyle tarif edilen ya da çağrıştırılan kimliğin yapısı sökülmüştür.

Karikateist'in kamusal söylemi, topluluğun organik parçaları olmayı önemseyen konuşucuların ve yorumcuların 'ben' ve 'biz' olarak duygulanımlarını yönlendirir. Karikateist'in heterotopik toplumsal alanında sergilenen performatif Ateist kimliği, Teist-normativitenin hükmedemediği bir kimlik olarak dışarıdan farklıdır. Burada kimliklenme ile hegemonik alanlarda kimliklenmek arasındaki farkı saptamak, söylemin yapısını anlamakla mümkündür.

> [B]en Karikateist içinde de dışında da Ateistim. Fakat Karikateist içinde özgür bir Ateistim. Dışarıda özgür değilim. Karikateist için bir misyonum olduğunu sanmam. Misyon bence grup yöneticilerinde. Ben sadece destekçiyim. Karikateist'in kapanmaması için elimden gelen desteği yapıyorum. (*Sorguç-Ateist*)

Öz-temsili aktivitenin en önemli aşaması olan 'kendi hakkında, kendi olarak konuşma' meselesi, öncelikle birincil, ikincil ve üçüncül söylemsel referanslar olarak tasnif edilmiştir. Karikateist'in kendi hakkındaki konuşmalarında öncelikli olarak hangi referansları kullandığı, transmedyatik bir kimliğin baskın kodlarını öne çıkarmak için birer ipucudur. Birincil referanslar, sergilenen esas görünüm iken, ikincil ve üçüncül referanslar ise esas görünümün sacayaklarıdır.

Bu bölümün alt bölümlerinde ayrıca, Karikateist'in kendini yüklemleme stratejileri ve çeşitli eğretileme, yineleme ve özelleştirme yaklaşımları da çözümlenmiştir. Yüklemleme stratejisi bir tür doktrin olmanın yanı sıra, söylemde ifade edilen eylemlilik tiplerinin de somut delilidir. Kolektif eylemlilik, söylemin güçlendirici uzuvları olan eğretilemeler, stratejik yinelemeler ve özelleştirici hedef kontrollerinin yönünü belirler.

4.3.1. Söylemsel Öz-Temsildeki Birincil Referanslar: Politik Karşı-Hegemonya

Karikateist'in kendi hakkındaki konuşmalarının birincil referansı politiktir. Öz-temsille kurulması beklenen karşı-hegemonyanın politik olması, bir taraftan öteki kimliğin ruhu ile tutumluyken diğer taraftan din-kimlik kategorisi olarak düşünülen Ateist kimliğinin 'yeni' sıfatıyla dönüşümüne vurgu yapar. Karikateist'in karşı-hegemonik kimliğinin politik olması, oradaki kimliğin Yeni Ateist kimliği olduğunun da en önemli dayanaklarından biridir. Özetle, Karikateist'i ve türdeş Yeni Ateist öz-örgütlenmelerini ziyaret eden kullanıcıların karşılaşması muhtemel olan kimlik, öncelikli imaj olarak dini referanslı bir kimlik değil, politik referanslı bir kimliktir.

Karikateist kimliğinin iletişimsel ve sosyo-sayısal inşacılarının temel argümantasyonu ve imaj kurulumları açısından güçlü bir dayanak olan post-modernist anlayış, paradoksal olarak kutsalın dışında olmayı amaçsallaştıran ortak dünya görünüşünün yanı sıra, onun bir hayli içine akan antagonistik bir kimliğin ya da protest bir hareketin politik muhalifliğine göz hizasından bakmayı gerektirir. Çünkü post-modernitenin mutlak suretsizliği ve dijital yapıbozumları arasında politik akılcılığın sınırlarını çizmek ve onlara sadık kalmak da giderek olanaksızlaşır.

Deleuze ve Guattari (2011: 26), azınlıkların edebi üretkenliklerinde yer alan her şeyin siyasallaşma eğiliminde olduğuna dikkat çekerler. Majör edebiyatta her şey bireyseldir ve bireysel olmayan çok az şeyle ilişkilidir. Toplumsal genel, bireysel olanın arka planını oluşturur. Oysa azınlık/minör edebiyatında her şey politik sistem çevresiyle asimetrik bir ilişki içinde anlatılır. Tüm bireysellik kurguları politik ilişkisellikleri ile anlamlıdır. Majör edebiyatın bodrum katına tıkılan bir genel geçer,

minör edebiyatın en aydınlık yeri olabilir. Çünkü tüm mücadele politik olarak detaylandırılır. Yeni Ateist hareketinin kompost hale getirdiği dünyanın/evrenselin gerçekliğine hükmeden politizasyon, içeride olup bitenlerin bir 'politik hareket' (The Guardian, 2008) olarak da anılmasının nedenidir. Hatta bu kısmi ve dolaysal politik yakıştırmaların ötesinde, Yeni Ateist hareketinin karakterini doğrudan politik olarak nitelendiren dolgun bir literatürün (Schulzke, 2013; McAnulla v.d., 2018; Foster v.d., 2017; McAnulla, 2012; Laughlin, 2016; Finley, 2019) varlığından söz edilebilir. Madunun doğal olarak muhalif oluşu ile doğal olarak politik oluşu arasındaki bağın ötesinde bir bağla kenetlenen politik tavır, karşı-hegemonik bir faaliyetle ilişkisi gözetilerek de düşünülmelidir.

Karikateist kimliğinin politiği ve reel politiği, onun hakikatini sorgulatır. Çünkü bir kimlik ya da kimlikler politik olarak tanımlanmalarının dışında, öz-tanımlarını politikleştirerek de bir kurmaca denklem oluşturabilirler. Yeni Ateist hareketine 'kimlik politikası' (Taira, 2012) yakıştırması yapılmasının nedenleri arasında modernite sonrası siyasallaşan kimlik sorunsalı kadar hakikatin siyaset dışı kurgusunun olanaksızlığı da yer tutar. Hakikate hükmeden kurmaca ideallerin ve onların modern anlatılarının sonuna gelindiğinin habercisi olan Post-Truth çağın, politik art yetişimlerine bakılarak Karikateist kimliğindeki politik eğilimlere yeni anlamlar atfedilebilir.

Karikateist ve onun jenerasyonundaki diğer çevrimiçi Ateist öz-örgütlenmelerinin protest yapılarından kaynaklanan politik mizaçları, söylemsellik ile direniş kültürü ve hegemonya arasında bağıntılar oluşturmaya yardımcı olur. Çünkü SM-ESÇ yöntemi, sosyal medya söylemlerini sosyo-politik olarak altyapısal ve üstyapısal güç yapılanmaları biçiminde ele alır. Nitekim Karikateist'te konuşulanların kültürel hegemonyası içinde sosyo-politik yüklemler bir hayli fazladır.

Saha gözlemleri sonucunda tespit edilen birincil referansların politikliği hakkında topluluk yöneticilerine/yazarlara yöneltilen nedensellik sorusu, salt bir din-dinsizlik karşıtlığı yerine genelleştirilmiş bir kültürel dizaynın varlığına ilişkin bir stratejiyi saptar.

> [U]zun yıllardır teoloji eleştirileri yaptık ve bizi takip edenlerin sayfamızda bolca bulabileceği şekilde arşivledik. Bu sebeple gündem ve mizah ağırlıklı ilerlemeyi seçiyoruz. (*Karikateist*)

Karikateist'in karşı-hegemonik öz-temsil stratejisinde yaşanan politik kırılma ya da 'epistemolojik kopuş', dinsel hafızanın kayıtlanmış olma gerekçeleriyle açıklanmış olsa da esasen oranın bir tür 'ikinci yaşam' yeri olmasından da kaynaklanır. Çünkü Karikateist, dinsizliğin yeri ile sınırlanmış bir tematik yaşam alanı olmanın çok ötesinde, yaşamın bütününü yeniden üreten karşı-kamusal söylem alanıdır. Karikateist'in dinsel bağlama indirgenemez kimliği, tarihsel bloğun yeniden üretildiği yaşama evreninin doğasına uygundur. Karikateist yaşama evreni yalnızca Ateistliği değil, Ateist bakış açısıyla yeniden tanımlanmış her şeyi içerir. Ancak her şey olarak ifade edilenlerin, politik dolaylamalı bir söylem olması kaçınılmazdır.

Karikateist'in politik muhalif kimliğinin hedefindeki siyasal iktidar, ötekiliğin yer değişiminde bolca söylemleştirilir. Nitekim Karikateist yöneticileri/yazarlar, politik tavırlarındaki en önemli etkenlerden biri olarak siyasal iktidarın söylemlerini ve eylemlerini referans gösterir.

> [B]ilinçli bir strateji güdülmüyor fakat dini kimliğin siyasallaşmasıyla nasıl bir tahribat yarattığını canlı örnek olarak anlatabilme fırsatını da değerlendirdik. (*Karikateist*)

Siyasal iktidarın dini kimliği, Karikateist'in politik muhalif kimliğinin ilgileşimli belirleyicilerinden biri olarak tanımlanır. Bu durumun olağan ya da kendiliğinden gelişen bir durum gibi gösterilmesinin belirli bir rasyonel zemine sahip olduğu açıktır. Çünkü siyasal organizasyonların dini kimlikli olmayanları ile Karikateist arasında kurulan ilişkiler, Karikateist söylemlerinde muhalif anlamlarla ifade edilmez.

Aşağıdaki Tablo 4.1'de Karikateist'in kendi hakkındaki söylemlerinin politik referansları gösterilmiştir. Politik referansları iki uçta bölümlendiren Tabloda, öteki ve biz referanslı ifadeler arasındaki karşıtlıklar da sunulmuştur. Kimliğin, öteki referansında sunulması, doğal ve tarihsel bir hegemonik mücadelenin varyantıdır. Çünkü kimlik meselesi, bir tarih, anlatı ilişkisi ya da söylem biçimi olarak her dönem

ötekinin konumundan anlatılagelmiştir (Hall, 1997a: 49) ve öteki ya da farklılıklarla kurulan ilişki, toplumsal eylemin özünü teşkil etmiştir (Schnapper, 2005: 18). Bu bakışla, toplumların mutena kimliklerinin biçimlenişi, madunun pozisyonundan ve onun hegemonik suskunluğundan bağımsız düşünülemez. Kimlik ve diğer sosyal hakikatler silsilesinin ilişkiselliğini içeren konuşma durumu, konuşmakta olanın kendisi hakkında bir anlamı ürettiği varsayımı ile birlikte vardır.

Tablo 4.1: Ateist Kimlik Söyleminin Üst-Politik Referansları

Öteki Referanslı	**Biz Referanslı**
Muhalif	Atatürkçü
Recep Tayyip Erdoğan Karşıtı	Türk-Milli-Yerli
Adalet ve Kalkınma Partisi Karşıtı	Laik
Siyasal İslam Karşıtı	Cumhuriyetçi
Cumhur İttifakı Karşıtı	Ulusalcı
Osmanlı Karşıtı	Millet İttifakına Yakın
Halkların Demokratik Partisi Karşıtı	Devrimci

Karikateist kimliğinin üst-politik referansları arasında öteki olanı merkeze alan tanımlayıcıların muhaliflik kesrinde Recep Tayyip Erdoğan/Adalet ve Kalkınma Partisi/Cumhur İttifakı karşıtlığı, siyasal İslam karşıtlığı ve Osmanlı karşıtlığı olarak kodlanması tesadüf değildir. Çünkü Ateist kimliğini ötekileştiren hegemonik söylemleri üreten siyasal paktın karşıtı olan Karikateist, salt olarak muhaliftir. Öteki referanslı üst-politik söylemler arasında fark ortaya koyan ise Halkların Demokratik Partisi karşıtlığıdır. Çünkü bu karşıtlık da tesadüf değildir ve kimliğin biz referanslı anlatılarını destekleyen bir politik tavrı gösterir.

Karikateist kimliğinin biz referanslı üst-politik söylemleri, sol hareketlerin muhalifliğinden farklı olarak 'yerli ve millidir'. Karikateist kendini her fırsatta Atatürkçü, Türk, Cumhuriyetçi, Laik, Ulusalcı ve en önemlisi yerli olarak

tanımlayacak doğrudan ve dolaylı söylem dizgeleri üretir. En kapsayıcı olanı ise Atatürkçülüktür. Mevcut siyasal pozisyonu gereği, Millet İttifakına muhalefet etmez, yeri geldiğinde savunur ve 'bize yakın olanlar' kategorisini de biz kimliğini desteklemekte kullanır. Halkların Demokratik Partisine karşıtlık, hegemonik siyasal söylemlerin Ateist kimliğini 'gayri-milli' ya da 'gayri-yerli' olarak tanımlamasına yönelik bir karşı-söylem stratejisinin tamamlayıcısıdır.

Azınlıkların içerideki yabancı olarak olağan yabancıdan ve gezginden farkı; onun yersiz-yurtsuz değil, bilakis yerli-yurtlu bir 'gayri-milli' (Alpman, 2016) olmasından ileri gelmektedir Bu nedenle olumsuz temsilleştirmenin kendiliğinden/otomatik olarak harekete geçmesinden sakınmak ve denetleyici ilgiyi celp etmemek için öncelikle jenerik sunmaktan uzak durma şartları uygulanmaktadır.

Ateist kimliğinin hegemonik yaşama evreni bağlamında '*evdeki yabancılığı'* ve antagonizması her ne kadar 'yerli' olanın dışarlama faaliyetleri ile anlamlı bir kimlik ya da sınıf pozisyonu olsa da Teist altyapı üzerinde yapılandırılmış her toplumun geleneksel olarak tanımlanmış ve öz-tarih kuran vernaküler bir 'Ateizmaya', yani Ateist kimliğini öteki olarak üreten bir düzeneğe sahip olduğu ifade edilebilir. Ateizma düzeneği tarafından yabancılığı ifade edilen kimlikler, salt tanrı tanımazlıklarının yanı sıra, toplum tarafından tanınmazlıklarıyla da betimlenebilir. Böylece vernaküler Ateist kimliklerinin koşullara göre tüketilebilen ve türetilebilen hegemonik uzanımları oldukça parçacıklı, azınlıkta ve 'yerlidir'. Fakat yeni madun olarak Ateist antagonizmasının beraberinde getirdiği yersiz-yurtsuzluk, yerlilikle uzlaşması ve çatışması ekseninde bir dönüşüme neden olabilir. Karikateist, yerlilik söylemi stratejisini kullanarak azınlık olma, yerli ve milli olmama gibi handikaplı hegemonik söylemlerin yerine karşı-hegemonik söylemleri dolaşıma sokmaya çabalar. Ancak asıl önemlisi, hegemonik söylemin içindeki egemen biz kavramlarına paydaş olarak öteki ya da ötekilerden olmadığını tanıtlamayı da dener.

Aşağıda, üst-politik referansların üretildiği söylem katmanlarını örnekleyen paylaşım ifadeleri[9] özetlenmiştir;

- #CumhuriyetBiziz (*Ekim*)

[9] İfadelerin özünü yansıtmak amacıyla hiçbir tashis yapılmamıştır.

- Onu niye tebrik ediyoruz 🙄 Adının önüne Mustafa Kemal falan mı koydurdu. Neyse tamam, güldük eğlendik haydi şimdi mekanın sahibini tebrik etmeye gidiyoruz. Ulu Önderimiz Mustafa Kemal Atatürk. İyi geceler karikateist ailesi. Ulu Önderimize özlemle... (*Ekim*)
- Öyle liderler vardır ki üzerinden 100 yıl geçse bile tüm Dünyada saygıyla anılır. Almanya'da elli iki yıldır çıkan tarih dergisi "Damals"ın kasım kapağı. İçeriğinde "Modern Türkiye'nin Kurucusu " yazıyor. Ulu Önderimiz Mustafa Kemal Atatürk'ü saygıyla anıyoruz. Çok şanslıyız. (*Ekim*)
- Türkiye Devletinin Başkenti Ankara'dır. #13Ekim1923
- Türkiye'de iş planı: 1. AkİT yazar. 2. Mehmet Bahçeli söyler. 3. Kainat Liderimiz yapar. (*Ekim*)
- İstanbul, Ankara ve İzmir toplu taşıma kalabalıklarının sorumlusu Büyükşehir Belediye Başkanları iken, mesela Bursa gibi AKePeli belediyelerdeki toplu taşıma kalabalığının sorumlusu CHP zihniyetli yolcular ve İsmet İnönü'dür(!).. 🤸 (Kasım)
- Ben Mansur Başkan'ın bu kadar mükemmel olamayacağını, mutlaka AKePe'nin Başkanın bir hatasını bulacağını düşünüyordum ama bu kadar VAHİM olacağı aklıma bile gelmezdi(!).. (*Kasım*)
- Başöğretmenimiz Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün ışığıyla öğrencilerinin geleceğini aydınlatan tüm öğretmenlerimizin günü kutlu olsun.. (*Kasım*)
- Geçen gün yazdık, Cumhur ittifakı çatırdamaktan öte geçti, Kainat Liderimiz kaderini Kürt seçmenin ellerine emanet etmeye çalışıyor, Demirtaş'ı bırakacak gibi diye.. Ne düşünüyorsunuz? Kainat Liderimiz ve Demirtaş sulh olur ve Reisi başkan yaparlar mı?!?!.. 🤸 (*Kasım*)
- Ülkedeki bir parti genel başkanına "Bana bak dürzü, Devlet Bahçeli'ye saray bekçisi demişsin, seni bakla kazığı ile tanıştırırım." demek, hakaret ve alenen tehdit değildir. (*Kasım*)
- Ekrem Başkan, Ulaştırma Bakanı dahil 23 kişinin yolsuzluk dosyalarını yargıya taşıdı demek yargı tarafından yasaklanmış (YİNE) arkadaşlar! Sakın sağda solda AKePeli bakanlar yolsuzluk yapıyor, Dosyalar yargıya taşınınca da yargı bu haberleri herkes duymasın diye engelliyor demeyin, çünkü yasak! (*Aralık*)
- Mansur Başkancığım iyisin hoşsun da adamlar internetin o işler için kullanılabileceğini bilmiyor olabilirler, olgun&evli&ateşli profilleri takip eden devrik Melih Başganın ekolünden gelen adamlara fazla yüklenmesen mi acaba?!?!.. (*Aralık*)
- AKP'LİLER bilmez. Karşınızda İlk Kadın Muhtar. 1933 yılında Türkiye'nin ilk kadın muhtarı seçilen Gül Esin, Aydın'ın Çine İlçesi, Karpuzlu Bucağı'nın muhtarlığını yaptığı dönemde Atatürk tarafından ödüllendirilmiştir. (*Aralık*)
- 86 yıl önce bugün Türk kadını, Ulu Önderimiz Mustafa Kemal Atatürk öncülüğünde dünyadaki pek çok ülkeden önce demokratik haklarını kazandı. (*Aralık*)
- Ahahahhahahah kendini Osmanlı torunu sanıp Osmanlıcılık oynayanlara, gerçek Osmanlı torunundan tarihi ayar..☺ Kendine Osmanlı torunu diyenlere yıllardır aynı şeyi söylüyoruz: Sen Osmanlı torunu değilsin,

Osmanlı'nın ağır vergiler altında ezdiği, söz sahibi olmayan halkın torunusun. Şimdi oku bu tweeti ve gerçeği gör! Aha da Osmanlı torunu bu 👇 (*Haziran*)

- Kainat Liderimiz verdiği sözleri tutmasıyla ünlüdür biliyorsunuz(!) (*Temmuz*)
- Tarihini Osmanlı ile ya da islam ile başladı sananlar! Türk ordusu 2229 yaşında! Metehan'dan Atatürk'e.. (*Haziran*)
- Atatürk sayesinde avukat ve milletvekili olmuş ancak kadın için en önemli vasfın "önemli birinin karısı olmak" olduğunu düşünen kadının avukatlık diploması ve milletvekilliği elinden alınmalı! (*Haziran*)
- Z kuşağı gümbür gümbür geliyor! #OyMoyYok (*Haziran*)
- 5 Ağustos 1921 TBMM tarafından Mustafa Kemal ATATÜRK'e Başkomutanlık yetkisi verildi. #BaşkomutanATATÜRK
- İçinde herhangi bir canlının yavrusuna sevgi barındıran tüm erkeklerin babalar günü kutlu olsun.. Türk ulusunun babası, ulu önder Gazi Mustafa Kemal Atatürk'e sevgi ve özlemle.. (*Haziran*)
- 12 Temmuz 1932.. Türk Dil Kurumu'nu kurdu ve mirasını bu kurumun bütçesi olarak bağışladı.. Ulu Önder Ebedi Başkomutan Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün aziz anısına saygıyla.. (*Temmuz*)
- #CHPDemekKüfürDemek miş. Ağır işsizler 2013'den insanların ergenlik dönemi tweetlerini bulup çıkarıyorlar. 2013'e ait bakan, vekil, yancı parti genel başkanı paylaşımları, videoları hakkında ne düşünüyor yeşil toplar, merak ediyor insan.. (*Haziran*)
- 30 Ağustos'u kazananlar kutlar, kaybedenler değil! (*Ağustos*)

Karikateist'in kendini politik referanslarla tanımladığı söylem örneklerini gören, izleyen ve söyleme katılan yorumcuların bakış açıları, olumlu ve olumsuz tavır ekseninde dağılsa da politik kimliğin farkındalığı açıkça ifade edilen bir gerçekliktir.

> [T]arafsız olmak zorunda. Taraf tutulursa kaybedilir. Kişi Ateist olup da farklı politik alanlara ve eleştirilen partiye sempati duyabilir. Konuyu politikleştirmek asıl konudan ve varoluştan sapmaya neden olabilir. Ateizm politik değildir, olmamalıdır. Bilimsel ve felsefidir. Politika ve inanış, ayrı şeylerdir. (*Efendisiz, Ateist*)

> [A]teizmin felsefesinden çıkıp hayatı konu edinmeleri çok doğal değil. Amacı, din ve yaratıcı kavramlarını sorgulayan bir sayfa olmak gibi görünüyor. İçerikleri belirsiz ve amaçları kestirilemez olduğunda güven sorunu doğuyor. Bence alt metinleri olmalı ve kendilerini ifade edebilmeliler. Medya mecraları böyle olduğunda güçlüdür. Spor kanalında politik tartışma ne kadar absürtse bu sayfada da politik tartışma olması o kadar absürt. Politika anlayışı devlet siyaseti

anlamında olmamalı. Politik muhaliflik bir nevi gündemi kuran egemen partilerin tuzağına düşmek gibi… (*Dionysos, Ateist*)

[A]ykırı bir yer ve azınlıkların dünyası olduğu için özgürlük arayışı nedeniyle politiktir. Zamanın ruhu için yeni medyanın kendisi de politiktir. Politik alan her yerdedir. Sadece aktif siyasettekiler değil, sıradan insanlar da politikacıdır. […] Tabi ki politik ve muhalif olmalı. Çünkü Ateist kimliği muhafazakar politikanın dilinde üretilir. Geleneksel olarak öteki kimliği ötekileştirilenin de dilinde politik olmak zorundadır. İktidarın politikası onu düşman yapıyor. O da kendini savunmak zorundadır. İktidar tek başına olduğu için politik muhalefetin de AKP üzerinde yoğunlaşması çok doğaldır. Ne yapsınlar, mevcut durumda CHP ve HDP'nin etkisi yok ki. Tabi ki AKP ve MHP olacak. (*Karşı-Cins, Panteist*)

[P]olitik olduğunu düşünmüyorum. Karşıtıyla da düşünülmeli. Diğer dinlere karşı politik pozisyon aldığını düşünmüyorum. Toplumsal politikalara tepki var ve iktidar partisi dışında daha fazla İslami yönüyle öne çıkan partiler olmasına karşın yoğunlaşma iktidar partisindeyse, demek ki mesele tamamen politik değildir. Toplumsaldır. (*Heretik, Ateist*)

[P]olitika zeka işidir ve ben politik zekaya sahip insanlar olduklarını düşünüyorum. İşte bu da beni cezbediyor (*Efrat, Ateist*).

[B]irisi ya da birileri sizin hakkınızda sürekli kötüleyici ifadeler kullanırsa, cevap hakkınız doğar. Siyasetçiler kendi inançları hakkında konuşabilirler ancak inancı politikanın parçası yaptıkları zaman doğal olarak diğer inançlar hakkında da konuşurlar. Bir düşman algısı oluşur. Düşman denilen kişilerin de kendilerini savunma hakları vardır. Bu durum sadece siyasette değil, dinde de vardır, sporda da vardır, diplomaside de vardır. Mesela Filistin'in durumu siyasi değildir, insanlık adına işlenmiş bir suçtur. Bu durumları siyaset olarak algılamak konuyu saptırır. (*Azer, Deist*)

[Ç]oğunlukla politik paylaşımlar görmek biraz itici. Sayfanın adı ile içeriği arasında uyumsuzluk yaratıyor. Bence bu tarz muhalefetler, Ateist adı taşımayan sayfalarda da yapılabilir. Sayfanın adını kapatıp da birine içeriği gösterirseniz, Ateist sayfası olduğunu anlayamaz. (*Havva, Müslüman/Sünni*)

[T]üm dünyada özellikle son dönemlerde ırkçı ve kutuplaştırıcı bir siyaset dili var. Herkes birbirini düşman gösteriyor. Bu siyaset dili, ister istemez insanları

kutuplaştırıyor. Siyaset toplumun her kesiminde etkili olduğu için dışlanan kişiler de siyasetin bir parçası oluyor. Haklı olarak siyaset yapıyor (*Ozan, Müslüman/Alevi*)

[M]uhalefet sosyal medyada hep aynı. Aynı şeyler söylenip duruyor. Muhalif içerikler hep aynı fabrikadan çıkmış gibi. Bu duruma şüpheli bakıyorum. Ateistlerin başka bir şey söylemesi şaşırtırdı beni. Zaten muhalefetin marjinal olması ve milletimizin dokusuyla uyuşmaması hep bu yüzden. Ben siyasi konuşmayı sevmem ama muhalefet edenler hep marjinaller. Ateistler de marjinal olduklarını gizleyemiyorlar. Buradan bakarak bile kimlerin kimlerle birlikte olduğunu anlayıp, değerlerimizin önemini anlıyorum. Bunlar neye kötü diyorsa, onda iyilik aranmalı. Neye iyi diyorlarsa, kötülük aranmalı (*Ömer, Müslüman/Sünni*)

Yorumcuların Karikateist'in politik kimliği üzerine söyledikleri, kuşkusuz politik tavırlarına göre biçimlenen ifadelerle kurgulanır. Ancak Karikateist'in politik kimliğinin reddi ya da inkarı dahi politik atıflar taşır. Bu durumu çevreleyen koşulların politikleşmesi, kimlikler arası temaslardaki politik arayışlar ve hegemonik mücadelenin siyasal alana yayılması gibi birçok sebep, mevcut durumun meşruluğunu sağlar. İktidar bloğunun söylemleri ile karşı-hegemonik blokların söylemleri arasındaki politik çarpışmalar, tarafların daha fazla politikleşmesi için gereken toplumsal hatları keskinleştirir. Karikateist'in politik muhalefet tavrı, Ateistlerin tavrı olarak anlaşılacağı gibi, Karikateist içindeki Müslümanların politik hegemonya tavrı ise tüm Müslümanların tavrı olarak anlaşılma riskindedir. Her iki tarafın kendi içlerinden yükselen eleştirel sesler ise, muhalefet edilen cenaha hizmetle veya onlardan biri olmakla itham edilecek kadar politikleştirilir.

4.3.2. Söylemsel Öz-Temsildeki İkincil Referanslar: Dinsel Karşı-Hegemonya

Ateist kimliğin Karikateist içindeki söylemlerde ikincil referansının dinsel karşı-hegemonya olduğu tespiti, hegemonik dini söylemlerin Ateist kimliğini konu edinen referanslarına göndermeler yapıldığına ve dini bir kimlik imalatının söz içindeki dolaşımına işaret eder. Karikateist'in politik kimliği ile dini kimliği

arasındaki öncelikli ve sonralıklı yer değişmeceler zaman zaman gözlenebilir. Ancak dinin de politik bir ilişkiler bütünü olarak temsil edildiğini düşündürecek çok sayıda söylemsel argümantasyon vardır. Dini kimlik burada politik bir türeyiş yönüyle anlamlandırılabilir.

Karikateist'in karşı-hegemonik dini kimliği, politik referanslı birincil kimliğinde olduğu gibi öteki referanslı bir jeneriğe sahiptir. Bu olağan kimlik desenlemesinin dini kimliğin kavramsal okunuşundan kaynaklanan öteki atıflı biçimseller taşıması kaçınılmazdır. Çünkü dini kimlik bir taraftan öz-konumu kavramak ve düşünmek için gereken kapsamken, diğer taraftan kendinden olmayanlara bakış açısı ile tavır alma biçimlerini keşfetmekte yol gösterir (Türkkan, 2011: 44). Dini kimliğin etkinlik alanı ve amaç-rasyonel eylem talepleriyle uyumlu olan içsel ve dışsal tavırlar, kimlikler arası ayrımın da gerçekleştiği sembolleşmiş sınır hatlarıdır. Karikateist'in kendine ilişkin dini söylemleri ile başkalarına ilişkin dini söylemlerinin kesişim yerlerinde, farkın gözle görünür bir çatışma olarak kendini ifade etmesi olağandır. Kimliğin sosyal ve ilişkisel inşaatından yalıtılamaz olan dini kimlik, kolektif biçimli türlerin ortak eylem tipolojisi olarak dışlama ve dahil etme yaklaşımlarını içerir (Göker, 2015a: 102).

Aşağıdaki Tablo 4.2'de Karikateist'in dinsel referanslı Ateist kimlik söyleminin öteki ve biz arasındaki cereyana göre saflara bölünmesinin kavramsal dağılımı gösterilir.

Tablo 4.2: Ateist Kimlik Söyleminin Dinsel Referansları

Öteki Referanslı	Biz Referanslı
İslâm Karşıtı	İnançsız-Dinsiz
İbrahimî Dinler Karşıtı	Agnostikliğe Yakın
Dinler Karşıtı	Deistliğe Yakın

Karikateist söylemlerindeki Ateist kimliği öncelikle İslam karşıtı bir kimlik olarak tanımlanır. Bu adla anılmasa dahi, kimliğin söylemlerdeki sıfatları ve dolaylı konumlanışının işaret ettiği öteki referanslığın başat kavramı İslam inancı ve

müntesipleridir. İslam karşıtlığı tarihsel ve kalıp yargısal bir genelleştirici ünlemler dili kullanılarak İbrahimî dinleri kapsayacak biçimde genişler. Endüktif bir tezleştirme mantığının sonucu olarak da ayrım gözetmeksizin tüm dinleri içine alan bir alt anlamda toplanır. Biz referanslı kimlik atıfları ise yalnızca din temelli kavramları yapım ekiyle karşıt anlama dönüştürmekle sınırlı kalmadan tamamlayıcı kimlik dayanışmalarından örnekler taşır. İnançsız ya da dinsiz olarak konuşulan meseleler, Deist ve Agnostik kimliğin söylemleriyle çelişmez ve paralellik gösterir. Ateist kimliğin dinsel çelişikliği, dine karşı tavırlarla tutarlık halinde alternatif rasyonelleşir.

Aşağıdaki söylem örnekleri, Karikateist'in dinsel referanslı Ateist kimlik temsilleri olarak kimliğin sözsel kurulumunu gösterir.

- Thor mu Mikail mi? İstanbul'da neler oluyor? (*Haziran*)
- Yakup'un Allah'la güreşip yendiğine inananlar, Magundwe'ye deli diyorlar.. (*Temmuz*)
- bütünlük ise inancı üzerinden kendini ayrıcalıklı kabul eden, başka inançların mabetlerine kılıç zoruyla çökmekte bir beis görmeyen, inançsızlığa yaşam hakkı tanımayan, onayladığı diğer inançların üzerinde de hakimiyet hakkı olduğuna inanan, yayılmacı, zorba yağmacı bir dinsel faşizmdir. (*Temmuz*)
- Diyanet : Allah, amel defterine sevap yaz. Allah : Ok Bro. Yazdım. Diyanet bütçesi buraya gidiyor demek ki. Ben tanrıya o kadar para yedirsem ansiklopedi kalınlığında sevap isterim (*Temmuz*)
- Ve tanrı dedi ki; yükleme bitince mesaj at cepten... (*Eylül*)
- Biz Haydar' a inanıyoruz. Haydar candır... -su üstünde yürüme mizahı yapılan Adanalı gence ithafla- (*Eylül*)
- Zaten canımız burnumuzda. Ondan sonra "neden islamofobi var". Bu tweetleri beğenen 867 kişi. Utanacağınızı bilsem yüzünüze tükürürüm ama ondan da anlamazsınız. 2 dakika insan olun desem, kaç dakika kaldı dersiniz (*Ekim*)
- Adam gerçek İSLAMİYETİ TEMSİL EDİYORDU. TECAVÜZ, CARİYE, DAYAK, ÖLDÜRME.. Neden görevden aldınız ki (*Ekim*)
- Tek Tanrı, tek peygamber, tek ülke için harcanan bütçeyle sanırsın yeni din kurup bütün dünyaya hizmet verecekler, çözülecek problemler kim kiminle evlenebilir, g**e kaçan su orucu bozabilir.. (*Kasım*)
- Çünkü Arap tanrısı Türkçe bilmiyor (*Aralık*)
- Nasıl sığmaz o küçücük yere 124 bin peygamber?!?! Şimdi onlar Muhammed'den çok önce öldükleri için sadece ruhlarına namaz kıldırdı, ruh da yer kaplamayan bir şey olduğundan.. ahahhaha devam edemeyeceğim.. (*Kasım*)

Karikateist içinde İslam ve ilintilileri, Ateist ve ilintililerinden çok daha fazla zikredilir. İslami kişiler, olaylar ve anlatılar, hegemonik hitaplar ve saygı belirteçlerinden yoksun bırakılarak, Ateist perspektifli yakıştırmalar ve itibarsızlaştırma ifadeleri kullanılarak yeniden üretilirler. Din, Karikateist içinde, dışındaki hegemonik alanda olduğu kadar yasak söylemlerle ve methiyelerle

okunamaz. Karikateist'in dilindeki farklılık ise, ideolojinin işleyişindeki dizge ve grameri açıklamak için bir sıra dışı kırılmadır. İslam hakkında konuşma ile öz-kimliği hakkında konuşma arasında beliren farklılık, mizah diliyle güçlendirilir. Dikkat çeken husus, Karikateist'in politik konuşmalarında ve doğrudan öz-kimliğini referans alan paylaşımlarındaki dili 'ciddiyet' sınıflandırmasına daha yakınken, İslam göstergeli ve anıştırmalı paylaşımların genelinde parodik bir dilsel tavır söz konusudur. Bu tavır ve arka plandaki itkiler, mizahi argümantasyon kapsamında irdelenerek, üstünlük iddiası ve yapıbozumsal eleştiri (hicivleme) anlayışının teorik etkileri konusunda yakın plana alınacaktır.

4.3.3. Söylemsel Öz-Temsildeki Üçüncül Referanslar: Sosyal Kimlik Karşı-Hegemonyası

Karikateist'in öz-kimlik hiyerarşisinin üçüncül referansı ya da üst yapısı sosyal kimlik argümantasyonları ile kurulur. Sosyal kimlik teoremi, kolektif kimliklerin toplumsal yapılar ile uyumları ve çelişkileri üzerine bina edildiği için Karikateist öz-kimliğinin temellendirilmesi için dayanağın somut ifadelerini yüklenir. Karikateist öz-kimliği sosyal bir kimlik olarak Tajfel'in (1982: 23-27) taksonomisi çerçevesinde sosyal kategorizasyon, sosyal karşılaştırma, sosyal yapı, en küçük grup dinamiği ve iç grup kayırmacılığı kavramlarının dilsel aktarımları ile örülür. Sosyal kategorizasyonun en belirgin söylemsel dışavurumu, Ateist kimliği tanımlayan özdek kavramların belirlenmesi ile gerçekleşir. Bu özdek kavramlar, antagonist öznelerle karşılaştırmalar yapılarak ötekinin konumuna bağlanır. Çünkü grup içi sosyal etkinlikte tanımı verilen öteki olanla karşılaştırmalar genel anlamda bir çatışma bağlamında anlamlıdır (Tajfel ve Turner, 1979: 33). Sosyal yapının hegemonisi içinde bir karşı-yapılanım olarak sınırları söylenen kimlik, en küçük grup dinamiği olarak Karikateist özeline kadar daraltılır. Karikateist içindeki seçkin kimliklerin kayırılması ile sonuçlanan kurumlanma pratiği, kimliğin kodifiye sürecinin de kilit halkasıdır.

Karikateist'in sosyal kimlik söylemlerinin, ayırt edici bir olumsal farkı ortaya çıkarmakla birlikte, sosyal yapı içinde geçerli bir konum elde etme ve kendini genel olanın ortak kabullerine iliştirme taktiklerinin bir sağlaması olduğu görüşü, bulgularla savunulabilir. Sosyal mensubiyet (Turner, 1978: 105) olarak seçkinleştirilen bu

eylemlilik, bir taraftan Karikateist içinde olmakla birlikte güvencelenen Ateist kimliğin köksaplarını yayan, diğer taraftan Karikateist'in de parçası olduğu kamusallıkla doku uyuşması geliştirmeye kalkışan bir gelenek inşasıdır.

Aşağıdaki Tablo 4.3'te, Karikateist'in sosyal kimlik referanslı Ateist söylemlerinin genel kategorisel dağılımları gösterilir.

Tablo 4.3: Ateist Kimlik Söyleminin Sosyal Kimlik Referansları

Ötekileştirilen-Madun-Dışlanan	Yoksullukla Mücadeleci
Öldürülen/Öldürülmek İstenen	Aydın
Halkçı	Bilimci
Vatansever	Modern
Kadın Hakları Savunucusu	Seküler
LGBTİ Hakları Savunucusu	Yenilikçi
Çevre Hakları Savunucusu	Sosyal Sorumlu ve Eşitlikçi
Hayvan Hakları Savunucusu	Toplumsal ve Ahlâki Değerlere Sahip

Tablo, hegemonik kamusal söylemde Ateist kimliğinin 'öyle olmamakla' itham edildiği dışlayıcı ve ayrımcı ifadelere 'öyle olmak' iddiasıyla cevap verildiği kavramsal bağlamın yanı sıra, bir takım karşı-söylemsel ithamlar üreten toplumsal rollerin tespitini içerir. Ateist kimliğini anan hegemonik kamusal söylemlerdeki 'yerlilik', 'ahlak', 'değerler' ve 'bozgunculuk' paydalarının, halkçılık, vatanseverlik, toplumsal ve ahlaki değerlere sahiplik, sosyal sorumluluk ve eşitlikçilik gibi karşı-söylemlerle yeniden üretilmesi, bu bakımdan tesadüf değildir. Diğer yandan ise, Karikateist'in kendine kamusal yapı içinde tehdit içermeyen ve destekçi bir 'yerli' rolü atfetmesine ilişkin anahtar kodlardır.

Tabloda görülen en önemli tezlerden biri, Ateist kimliğinin ötekileştirilen, dışlanan, madunlaştırılan, öldürülen ve öldürülmek istenen hegemonik bir öteki

olduğuna dair mağdur söylemleri setidir. Aslında ‘suçlandıkları gibi’ olmadıkları halde dışlanarak ‘haksızlığa’ uğradıkları savını barındıran bu set, karşı-kamusal söylemin alt metinsel mesajlarını gönderir.

Karikateist, hegemonik bir politik yaklaşımla tıpkı kendisi gibi ‘haksız’ yere ötekileştirildiğini iddia ettiği kimlik gruplarının haklarını savunma stratejisiyle, ötekileştirmenin vurgusunu çoğullaştırır. Kadın, LGBTİ, çocuk, hayvan ve çevre hakları konusundaki söylemleriyle yeni tip toplumsal hareket olmanın ve aktivist politikanın gündemdeki değerine başvuran topluluk yöneticileri/yazarlar, yoksullukla mücadeleci bir kimlik profili oluşturan söylemleriyle toplumsal imajlarının olumsal değerliklerini de gündeme alır. Çünkü bu söylemler, Karikateist’in yalnızca Ateist kimlik için değil, tüm ezgin kimlikler için bir eleştirel konuşma alanı olduğu mesajının imalı dayanaklarıdır.

Karikateist’in sosyal kimliğini doğrudan ya da dolaylı olarak kamusal söyleme aktaran bir diğer kategorik referanslar seti ise, Ateist kimliklilerin kendilerine atfettikleri kodlar olan modern, laik, bilimsel, aydın, seküler v.b. yakıştırmalarıdır. Diğer sosyal kimlik kodlarıyla etkileşen bu kodlar, hegemonik yapı ile tepkimesinde Ateist kimlik söyleminin etki alanı kurması için bir halkla ilişkiler paradigması da oluşturur. Aşağıdaki söylem örnekleri, tablodaki kavramların sözcelenme biçimlerini gösterir.

- Mehmet Haner.. Bir ay boyunca işyerinde alıkoyduğu köpeğe döverek tecavüz etti.. Mini etek giymemişti, dekoltesi yoktu.. Tecavüze bağlı ur oluşan dünya güzeli köpek maalesef hayatını kaybetti. Haner, “ŞEYTANA UYDUM” dedi, 600 TL para cezası aldı ve serbest bırakıldı! Bütün sapkınlıklarına, sapıklıklarına, pisliklerine, kokuşmuşluklarına mazeret için nasılsa şeytan var! #MehmetHanerTutuklanmalı (*Haziran*)
- Günaydın Karikateist ailesi.. Namusa mı bekçi gerekir bekçiye mi namus, yaşayarak göreceğiz.. Bekçi abilerimize “Fuhuş yaptığından” şüphelendiği yalnız yaşayan kadınların evlerini gözetleme yetkisi de verildi. Avukatlara göre yetki ifadesi çok muallak, canının istediği kadını gözetleyip, “fuhuş yaptığından şüpheleniyordum” diyebilir.. Önceden hakim izni gereken aramalar da bekçi yetkisinde artık.. Hadi bakalım.. İyice şahlandık, daha ne kadar şahlanacağız acaba!.. (*Haziran*)
- Günaydın Karikateist ailesi.. AKePe’den önce evinde buzdolabı, fırın olanlar bi’el kaldırsın, kimler vatan haini bir görelim(!).. ☺ (*Haziran*)
- Sasaniler, Bizanslılar, Emeviler, Abbasiler, Artuklular, Eyyubiler, Akkoyunlar, Safeviler, Selçuklu, Osmanlı yıkmamış, yakıp yıkmakla

bilinen Moğolların hükümdarı Hulagu bile yıkmamış.. 12bin yıllık antik şehri yıkmanın utancı ve tanıklığı bize denk geldi.. (*Temmuz*)

- TÜBİTAK'ın desteklediği bir bilim (ilimdir gerçi o, bilim olsa duramazdık) projesi daha.. Böylece İslam ülkelerinin nasıl bu kadar yemyeşil olduğunu da anlamış olduk.. 🤸 (*Temmuz*)
- Netflix ücretli bir platform! Sen, AKePe'li arkadaşım, gündüz Esra Erol, gece yengesiyle takılan yeğen dizileri izleyerek ahlakını korumaya devam edebilirsin! Üstelik bedavaya! (*Temmuz*)
- Özgecan katledildi, "dolmuşta ne işi vardı" dediniz. Şule katledildi, "plazada ne işi vardı" dediniz. Pınar katledildi, "adam evliymiş bağ evinde ne işi vardı" dediniz... Biz her seferinde kurbanı aklamaya çalışıyoruz. Bu çok saçma. (*Temmuz*)
- Kadınlar, çocuklar, hayvanlar taciz ediliyor, bununla kalmayıp öldürülüyor! Bu ülkede oluyor bunlar! Her gün! Ama önceliğimiz Twitter'ı, Netflix'i kapatmak! (*Temmuz*)
- Varken Atatürk'e en iğrenç yakıştırmaları yapmaktan geri durmadılar. Kimbilir yakında Mustafa Kemal Atatürk demek bile suç sayılabilir. Biz susmaya devam ettikçe! (*Temmuz*)
- AKePe müslüman düşmanı mı, Atatürkçü koruyucusu mu pek anlamadım(!). 350 bin kişiyi Ayasofya'ya toplarken halkı pandemiden koruma gereği duymadı ama konu 30 Ağustos olunca 10 gün önceden koruma kararı alıp törenleri iptal etmiş! AVM, tatil, açılış, miting herşey serbest! Seçici virüsümüz bu kez yine milli bayramımızı hedef almış! (*Ağustos*)
- AKePe kongreleri, mitingleri, kafalara keyif çayı fırlatma etkinlikleri, hatta hatta ÖSO bayraklı Suriyeli yürüyüşleri. Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi bayramları dışında her şey serbest! 29 Ekim Cumhuriyet'in ilanı, Türkiye Cumhuriyeti devletinin doğum günüdür.. Kutlayacağız!.. 🇹🇷 (*Ekim*)
- Çocuklarınıza sahip çıkın, onları din adamlarının ulaşamayacakları yerlerde muhafaza edin. (*Eylül*)
- Ooooo, senin cihatçı Suriyelilerin Öso bayrağı sallayarak kafalarına estiği yerde, kafalarına göre eylem yapacak, otel basacak, sevimli gençler olacak. Bu toprakların has çocukları, Atatürk'ün evlatları Türk bayrağı ile sokağa inmeye kalkınca "orada bayrakla duramazsın, sınırlı katılımcı olacak, evde kal" diyeceksin. Tamam. (*Ekim*)
- Önünde ithal mercimekten çorbası, arkasından ithal çay eşliğinde tüttürmeyi bekleyen ithal sigarası, tepeden tırnağa ithal kıyafetleri, cebinde ithal arabasının anahtarı, elinde ithal telefonundan gavur icadı internette gavur icadı sosyal medyaya girip, "gavur şapkası taktıran adam benim atam olamaz" yazıp altına gavur tabir ettiği ırklardan anneden doğmuş, çocuklarının annesi - karısı gavur olan Osmanlı Padişahlarından birinin resmini paylaşan, Osmanlı İmparatorluğunda vergilerle ezilen, "kul" olmaktan öte hakkı olmayanların torunu olup da kendini Osmanlı torunu sananlar için. (*Kasım*)
- Bir varmış bir yokmuş.. Faturasını ödeyemediği için elektriği kesilen 3,5 milyon ev olan ülkenin sarayının elektrik faturası 850 bin TL imiş. Bu masal bu kadar.. (*Kasım*)

- Israrla "Karikateist, anonymous'un paylaşımını neden paylaşmıyorsun" diyen dostlarım. Hepimiz muhalifler olarak yolsuzluğu zaten biliyoruz. AKP'ye oy verenlerin bunları görüp şaşıracağını mı düşünüyorsunuz Onların ahlaklarını çok ciddiye almayın. Bu kulaklar, adı geçen şahısların "paraları sıfırla" dediğini duydu, bu gözler peçeteye yazılmış saat makbuzlarını gördü. Bir şey oldu mu? Yooo. (*Aralık*)
- İki tür insan vardır; 1. Gidecek yeri olmayanlar 2. Yatacak yeri olmayanlar Antalya'da polis "yasaktan haberim var ama gidecek yerim yok" diyen vatandaşın sözlerinin doğruluğunu araştırmaya "YİNE" gerek duymayarak, sosyal hizmetlere yönlendirmek yerine 3.150 TL ceza keserek hepimizi koronavirüsten korudu, vatanı kurtardı! (Yargıtay'ın polis maske ve sokağa çıkma cezası kesemez açıklamasına rağmen) (*Aralık*)
- Yahu ben içmesem o Mercedes'e nasıl bineceksin **#Diyanetekaldırıyoruz** Kadehi yani (*Aralık*)
- Enflasyon tek haneli iken ayçiçek yağı bir yılda %100 zamlanıyor. Ülke şahlanırken halk 5 litre yağa kanını satıyor.. Keyif kahvesi eşliğinde biz de şahlanalım.. Hadi üç deyince.. (*Ekim*)
- Tarihi ve doğayı katlettikten sonra, sıra soyu tükenme tehlikesinde olan dağ keçilerinin avlanması için ihale açmaya geldi! Dağ keçilerini katlederek kazanılacak paralarla keçilerin otladığı dağlara beton dökerler artık!.. (*Temmuz*)
- Dolmabahçe Ofisi, Cumhurbaşkanlığı makamına aittir. Kainat Lideri de olsan Cumhurbaşkanlığı makamına ait mekanda parti işlerini yapamazsın! (*Aralık*)
- Tüm dünyanın hayran olduğu, 158 ülkeye tıbbi yardım(!) gönderebildiğimiz şahlanmış sağlık sistemimiz için bu sözler!!! Olmadı Fahrettinciğim, benzer sözler damat olmasına rağmen Beratçığımın başını yakmıştı.. (*Kasım*)
- 11 Ekim: 15 Ekim'den itibaren semptomu olmayan vaka sayılarını açıklayacağız. 16 Ekim: Kandırdıııkkkkk.. 1 Ekim itibariyle, gebelik testi iki çizgi çıkmasına rağmen, midesi bulanmayan ve aşermeyenler, hamile sayılmayacak(!).. (*Ekim*)
- AKP'LİLER için çok, Halk için zavallı bir rakam. (*Aralık*)
- Sevgili Karikateist ailesi, BTK'nın Facebook'a 2.cezası ile erişimler ciddi ölçüde kısıldı. 1.3 milyon takipçisi olan sayfamızın paylaşımları 30-50 kişiye ulaşıyor. Daha yoğun beğeni, yorum ve sayfayı "başta gör" seçeneği ile paylaşımları daha etkin hale getirebiliriz. AKePe'nin yıldırma ve sesimizi kesme politikalarına rağmen buradayız.. (*Aralık*)
- Nasılsınız Karikateist ailesi? Sosyal medya yasası mağduru olduk bugün yine! Facebook erişimleri iyice kısılmış. (*Aralık*)

Sosyal kimlik referanslı öz-kimlik söylemlerinin yukarıda örneklendirilen bağlamları dışında, Ateist kimliği hedef alan hegemonik söylemler, olumsuzlayıcı ithamlar, yaftalamalar ve nefret söylemleri karşısında örselenen imaj için yürütülen halkla ilişkiler faaliyetlerinden de söz etmek yerinde olacaktır. Çünkü Karikateist, aynı zamanda bir imaj restorasyonu için alternatif karşı imajlarını halkla ilişkiler

mesajlarına dönüştürür. Bu mesajlar doğrudan bir kimlik analojisi yapmaktan farklı olarak toplumsal olumluluk odaklarına temas eden sistematik bir ikna faaliyetinin tamamlayıcı uygulamaları gibi düşünülebilir. Aşağıdaki örnekler, halkla ilişkiler kategorisindeki söylemsel gönderileri gösterir.

- Eserleri neredeyse dünyanın her köşesine ulaştı, 100'dem fazla dile çevrildi. Bozkırın Bilge Kalemi Cengiz Aytmatov.. Saygıyla anıyoruz.. (*Haziran*)
- İZMİR.. İyi miyiz? (*Ekim*)
- İzmir'de barınma ihtiyacının giderileceği oteller (*Ekim*)
- Burhan Kuzu'yu çok paylaşıma konu ettik, kızdık, yerdik, güldük, eğlendik.. Koronavirüs partine, kimliğine, ünvanına bakmadan can alıyor! Ailesine başsağlığı diliyoruz.. (*Kasım*)
- Bingöl, iyi miyiz? (*Haziran*)
- Biz yine bütün kış sokaktaki dostlarımız için paylaşımlar yapacağız. Ve yine birileri mama kaplarını tekmeleyecek, su kaplarına izmarit atacak. Dünya : bizim için değil! Dünya : herbirlikte! (*Ekim*)
- Sevgili Karikateist ailesi.. Bir süredir dıj güjler(!) tarafından yoğun spama maruz kalıyoruz. Facebook'un değişen algoritması nedeniyle 1,2 milyon takipçili sayfamızda paylaşıml ar için erişim 3-5 bin düzeyinde. Sizlerden "Sizi neden anasayfamda göremiyorum" şeklinde binlerce mesaj alıyoruz. Bu günlere birlikte geldik, bunu da birlikte aşacağız. Spam hareketine karşı daha yoğun bir beğeni ve yorum gerekiyor. Sayfaya reklam almadığımız için bu ticari bir istek değil. Sizlerle birlikte güzeliz, size daha rahat ulaşmak için. Sizi seviyoruz.. (*Haziran*)

Karikateist'in sosyal kimlik referanslı Ateist kimlik anlatıları kapsamında son olarak değinilecek kategorik bulgu ise, bir özetleme yapması ve sözeylemliliğin/edimsözselliğin çatısını kurması amacıyla toparlanan 'yüklemleme' stratejisidir. Karikateist içinde Ateist olarak konuşmanın, yani olmanın amentüsü olarak da kavramsallaştırılması mümkün olan yüklemleme stratejileri, söylemsel öz-temsile göre, konuşanları bizden ve bize yakın olan ile öteki ve öteki'ne yakın olan ikiliğinde bölme işlevi de görür.

Karikateist'in kast ettiği Ateist kimlikliler (kendi adına konuşan olarak);

- Cumhur İttifakına oy vermez, oy verilmemesi için çalışır.
- Atatürk devrimlerini yaşatır ve savunur.
- Recep Tayyip Erdoğan'ı sevmez ve güvenilmez bulur.
- Halk adına ekonomi eleştirileri yapar ve refah ister.
- Koronavirüs politikalarını kandırmaca ve yetersiz olarak niteler.

- Toplumsal sorunları politikleştirir ve iktidarla ilintilendirir.
- Adalet ve Kalkınma Partisi'ni Fettullahçı Terör Örgütü (FETÖ) ile ilişkilendirme tezini öne çıkarır.
- Sanata ve edebiyata duyarlıdır.
- Toplumsal sorunları gündeme getirmeyi ödevleştirir.
- Sokağa çıkma yasaklarını, alkol yasaklarını ve diğer yasakları baskıcı bulur.
- Kamu ihalelerinde eşitliği ön planda tutar.
- Parlamenter demokrasiyi savunur.
- Koronavirüs cezalarına muhalefet eder.
- Vaka sayılarını yalanlar.
- Türk milli çıkarlarını savunur ve hükümet dış politikasını reddeder.
- Alkol yasaklarını dini politika olarak yorumlar.
- Dinin sömürülmesini ve siyasetle ilişkisini eleştirme tezleri üretir.
- Dine inananları cehaletle itham eder.
- Hükümeti cumhuriyet devrimlerine karşı olmakla anar.
- Türk kimliğini ve tarihini yüceltir.

Yukarıda yüklemleştirilen Ateist olarak konuşma prensiplerine aykırı bir konuşmanın, topluluğun kamusal alanında öteki olmak ya da öteki'ne yakın olmakla itham edildiği durumlar, yorumcular arası konuşmaların çözümleneceği ilerleyen bölümlerde açımlanacaktır.

4.3.4. Söylemsel Öz-Temsildeki Eğretilemeler, Yinelemeler ve Özelleştirmeler

Söylemsel inşa, gerçeklikteki olgular düzleminin dilsel bir tercümesi olarak değerlendirilmeye açık olduğundan eğretilemeli bir dil yoluyla gerçekleşir. Söylemin gerçekleşme anı, dilin yaratıcılığındaki anlamın yönünde doğan eğretileme aktivitelerini kamusal söylemlere eklemler. Eğretilemeler, biz ya da ben ile öteki'si arasında cereyan eden hegemonik mücadelenin olumlayıcıları ya da olumsuzlayıcıları olarak çalışırlar. Olağan üstü bir çatışma deneyimi olan kimlikler, eğretilemelerin karşıtlığından okunan gizil mesajların dolaşım alanları olma vasfı da bulundururlar.

Bu bağlamda, ilk olarak Karikateist söylem sahasındaki kodlar arasına yerleşen 'biz' hakkındaki eğretilemeleri gösteren kelime bulutunu okumak ve konuşucu gücün kendini 'olağanüstü' bir kimlik olarak yeniden üretmesinin jeneriklerini çözümlemek gerekir.

Karikateist'in en önemli eğretilemesi, kavramsal birleştirme türündeki kolektif öz-temsil örneği olan 'Karikateist' söylemidir. Bu eğretileme, Karikatür ve Ateist olarak birbirleriyle organik yakınlığı bulunmayan kavramları ortak bir anlamın amaçsal etkinliğinde dönüştürmeyi ve ilişkisel olarak yeniden anlamlandırmayı gösterir. Karikateist'in diğer eğretilemeleri ise, karşı-hegemonik söylemin etkili dışavurumlarını yansıtan pekiştirici sıfatlardır. Hegemonik dini söylemlerin dini inançlılara yakıştırdığı sıfatları yeniden sıfatlandırarak kendine yönelten Karikateist, esas ahlaklı ya da gerçek vatansever gibi bazı doğrusal ve dolaysal eğretilemeleri kullanarak karşı-hegemonik söylemindeki anlamın katmanlarını genişletir. Atatürk çocuğu, cumhuriyet çocuğu gibi destekleyici söylemler de 'yerli' olmanın eğretisel imgeleridir. Dikkat çeken diğer eğretilemeler ise doğrudan doğruya öteki kimliğe karşı dilsel tavırla ilgilidir. Bu tavra göre Karikateist, kendi kimliğini Müslüman savar ve yobaz terbiyecisi gibi eğretilemelerle temsil eder.

Aşağıdaki kelime bulutu ise, Karikateist söylem sahasında farklı zamanlarda gözlenen 'yineleme' örneklerini gösterir. Buna göre, Karikateist'in bazı meta-

gündemleri sürekli tekrar eden karşı-hegemonik söylem stratejisindeki eğilimler ve politik göndergeler de yapılandırılabilir.

Karikateist, meta-gündem stratejilerinde geleneksel medya gündemlerini takip etmenin dışında, bazı temel konuları sürekli günceller. Bunlar arasında en çok dikkat çekenler Atatürkçü söylem, cumhuriyet devrimleri, Recep Tayyip Erdoğan, ekonomi yönetimi, Berat Albayrak, döviz kuru, Diyanet İşleri Başkanlığı, kadın kimliği, hayvan hakları, döviz kuru, koronavirüs salgın yönetimi ve Fahrettin Koca'dır. Karikateist'in konuşma alanlarını sınırlamanın yanı sıra yinelemeye bağlı bir politika olarak tanımlamayı mümkün kılan meta-gündemler, kimliğin kurucu kodlarını çevreler. Karikateist'in karşı-kamusal kimliği, yinelenen bu söylem kategorilerinden bağımsız düşünülemez ve bu alanlarda politikleşir.

Aşağıdaki son kelime bulutunda ise Karikateist'in, 'biz', 'bizden', 'bize yakın' gibi kavramsal yakınlıklarla ifade ettiği somut kişi ya da kişileri gösterilir. Karikateist, tek ve homojen bir sosyal formda bütünleşmeyen ve kendini birçok kimlik kategorisiyle ilişkili bir kolektif olarak düşünen üretim gücüne sahip olduğu için biz söylemini çoğullaştırmayı ve heterojenleştirmeyi dener. Karikateist söylemi, egemen biz kapsamını, alt-egemen ortaklıklar ve ittifaklar çerçevesinde hiyerarşik bir kimlik rejiminde örgütler.

Kelime bulutu, kolektif kimlik kategorilerinin Ateist sıfatıyla birlikte özelleştirildiği kavramları gösterirken, diğer yandan madun kimlik kategorilerini de bize yakın zamirinde düşünür. Millet İttifakı'ndan siyasetçiler, katledilen gazeteciler, muhalif entelektüeller, solcu aydınlar, sanatçılar gibi birçok farklı kategorinin kimlikleriyle organik bağlar olduğunu ima eden söylemsel temaslar kurulur. Özellikle Alevi kimliğinin çoğu zaman din eleştirilerinde anılmaması, politik bir madun olarak gösterilmesi, olumsuzlukla iliştirilmemesi gibi söylem politikalarının bir yakınlaşma olarak okunması mümkündür. Nitekim Ekşisözlük'te açılan 'Karikateist' konulu başlık[10] altındaki eleştirilerin erken dönem örneklerinde bu okumayı içeren çok sayıda giriş gözlenebilir.

4.4. Karikateist Öteki'si Hakkında Ne Konuşur: Karşı-Hegemonik Söylemin Karşı-Temsilleştirilmesi

Karikateist'in 'bu', 'bunlar', 'o', 'onlar', 'sen', 'siz' gibi zamirleri özneleştirerek/fail yaparak kurguladığı öteki, karşı-temsilin dizgelendiği söylemin

[10] Söz konusu başlıktaki eleştirilerden bazıları hakkında okuma yapmak için şu linke bakılabilir; https://eksisozluk.com/karikateist--3318489?p=27
Ayrıca, Araştırma zamanlılığı içinde yer almamasına karşın, Karikateist'teki 19 Mart 2020 tarihli bir gönderinin söylemine de bakılabilir;
https://www.facebook.com/karikateist/photos/a.475624925867994/2806716476092149/?type=3&theater

yapı-bozumlu etkinliğidir. Öteki olanın biz zamiri ile konuştuğu kamusal söylem birikimlerinde tanınan tarihsel blok, Karikateist'in tarihsel bloğunda parodik bir kırıma uğrar ve hegemonik temsilin biz zamirlileri, Karikateist dilinde birincil çoğulluklarını ve tekilliklerini (protagonist) yitirerek bağımlı hale gelirler.

Karikateist'in egemen dilinde, öteki olan tekil değildir ve yerliliği ile evrenselliği arasında da bazı aktarmalı yer değiştirmeleri saptamak zor değildir. Öncelikle öteki, Müslüman(lar) özdeğinde dallanan dini inançlar ve Cumhur İttifakı özdeğinde dallanan politik kimlikler güzergahında genişleyerek türlenir. Öteki kimlikliler bazen Karikateist içindeki varlıklarını tanımlayan temsiliyetlerinin görünürlüğüyle, bazen Karikateist içindeki ve dışındaki bilokatif varlıklarındaki melez görünürlükle, bazense Karikateist dışındaki öteki-dünya varlıklarının distopik görünürlükleriyle bir bütündür. Öteki, atomize edilmiş tasniflerle ayrıştırılsa bile her şeye karşın, kendi içinde mutlak birliğe sahiptir ve Karikateist söylemindeki alternatif olumsuzlukların anlatımında fail olarak dizgeler külliyatının toplumsallığını temsil ederler.

Karikateist'in temsili söylemlerinin kendinden daha çok öteki olanı referans almasının karşı-hegemonik teori bağlamı kolayca kurulabilir. Ancak bu fiili konuşma politiğinin konuşucu gücün dilindeki bir yorumsal konuşmada nasıl yeniden konuşulabileceği faktörü önemlidir. Karikateist'in ne hakkında konuştuğunun politiği, bu politik hakkında ne konuşacağının politiği tarafından meşrulaştırılan bir otonom koyuttur.

> [B]iz Ateizm propagandası yapan bir sayfa değiliz. Tek niyet sorgulayabilmek, sorguladıkça zihnimizi geliştirmek. Bu sorgulamayı, soru sordurabilmeyi, bulunduğun coğrafyadaki dini anlatarak yaptırabilirsiniz. (*Karikateist*)

Karikateist'in kendince, konuşmaların Ateizm propagandası dışında bir amaçsal etkinlik olarak eleştirilmesi ve sorgusal bir tavır olarak sorgulanması gerekir. Ancak Karikateist, sorgularının başkalarının sorgularını tetiklemesini beklerken, öteki olarak büyüttüğü kimliğin seçim kıstasını da açıklar: coğrafi yakınlık. Hemzemin bir hareket noktasında dinleri yerel ve coğrafik olmakla eleştiren konuşucuların, coğrafi olmayan bir uzamdaki kimlik söylemlerini coğrafi ilintili yerel bir inanışa hedef

almaları, hegemonik bir mücadeleye bir başka yönden işaret eder. Bu araştırmanın Karikateist'in Ateizm propagandası yaptığına ilişkin kesin bir bulgusu yoktur, ancak Müslümanlığın daemonik bir form olduğu tezleriyle sürdürülen 'İslam ve Müslümanların kötülüğü' hakkında bir propaganda yapıldığı, bulgularla kanıtlanabilir.

Karikateist'in öteki'si ile ilişkisinde diyalog alanının sınırlı olduğu saha gözlemleri ve topluluk yöneticilerinin görüşleriyle tespit edilmiştir. Karikateist genel olarak öteki'siyle konuşmaz, onun hakkında konuşur. Geleneksel medyadaki hegemonik Ateist söylemlerinin 'in absentia' (gıyaben) tarzı konuşmasından farklı olarak Karikateist'in özgü ve özgü olmayan ötekileri oradadır, ancak sözlerinin simetrik bir karşılığı çok sık gözlenmez.

> [R]adikal kesimle bir iletişim olanağı mümkün olmuyor. Bilgi almak isteyen, soru soran ve cevap verenlerle güzel iletişimimiz oluyor. Olması gereken de bu. […] Mesajlarda kimlik sormuyorum. Genellikle övgü ve sövgü alıyoruz. (*Karikateist*)

Karikateist'in radikal olarak tanımladığı kesim, karşı-hegemonik kamusal söyleme muhalefet eden ötekileri kapsaması bakımından önemlidir. Çünkü bu ifade, geleneksel hegemonik tavırdaki marjinallik söylemine bir karşılık olarak karşı-hegemonik tavrın farklılaştırma politikasının bir ürünüdür. Bilgi almak isteyen kategorisi ise, radikalleşmenin dışındaki ılımlıları kastetmekte kullanılır. Ilımlılar, Karikateist karşı-hegemonyasına duyarlı olmakla birlikte, oradaki tarihsel bloğun kuruluşunda görev alırlar. Radikal ve ılımlılar arasında ortak bir üst kimlik olan ötekilik ise, övgü ve sövgü olarak ifade edilen zıtlığın, bir kutuplaştırıcı söylem setinden kaynaklandığını gizler. Karikateist, kutuplaşmış insanlar topluluğu olarak keskindir ve söylemlerin kamusal katılımlardaki rezonansı aykırı uçlar arasındaki çelişkiler nedeniyle tam manada orkestra edilemez. Bu durum ise, karşı-hegemonik tarihsel bloğun kuruluşundaki en önemli engeldir. Ancak iktidar bloğunun kuruluşuna hizmet eder.

Karikateist topluluk yöneticilerine 'Sen ona inanç dersin, biz korku deriz' söyleminin yer aldığı kapak fotoğrafındaki ayrımın, sen ve biz zamiri ile kimleri kastettiği sorulmuştur. Çünkü sen olarak tekilleştirilen öteki ile biz olarak çoğullaştıran

öteki arasındaki asimetrik denklem, yetkesel bakışla Karikateist'i 'bir tartışma ortamı değildir' biçimiyle tanımlama planının bir kolonu olabilme potansiyeli taşır.

> [S]en, genel olarak Teistleri kapsıyor. İnanca göre, inanmazsan ebedi cezaya mahkumsun. Cezalandırılmaktan korkmak, bu sebeple inanmak… (*Karikateist*)

Topluluk yöneticilerinin ifadesi, kapak fotoğrafındaki söylemde kimliği hakkında açıkça söz edilmeyen öteki'nin, imalı bir hedef gösterilen olduğuna kanıttır. Aslında öteki olan hegemonik ve karşı-hegemonik söylemlerde öylesine bellidir ki, konuşanlar onları isimleriyle değil zamirlerle anarlar. Ancak öteki olanın paradoksallığı, topluluk yöneticisinin söyleminde de görülür. Çünkü sen zamiri tekillik içerirken, kastettiği isimse çoğul olarak ifade edilir.

Araştırma içinde, Karikateist'in öteki'si hakkındaki karşı-hegemonik konuşmaları hakkındaki düşünceleri merak edilen, kendilerini Ateist olarak tanımlayan görüşmecilerin de topluluk yöneticilerinin görüşleriyle paralel beyanda bulunması, grup amaçlarının kolektif bir bilinç olarak tecellisine örnektir. Kamusal söylemdeki öteki hedefli egemen dilin, Karikateist'in egemenleri arasında bir mutabakata dayandığı söylenebilir.

> [K]arikateist'te konuşan en önemli grup, sayfa adminleri zaten. Bizler, onların paylaşımlarını konuşuyoruz. Bizim içimizde de farklı görüşlerde insanlar var. Bazıları mizahı eleştiriyor, bazıları daha fazla mizah istiyor. Fakat yazanların genel yapısı Ateist, inançsız ve muhalif insanlar. Karikateist'in bu kadar etkili olmasında siyasi duruşu ve kararlılığı da etkili tabii. Bir de Müslümanlar var. Onları da tek bir kalıpta değerlendirmek doğru olmaz. Karikateist'ten Ateizm hakkında bilgi alan da var, eleştirisini güzel üslupta yapan da. Küfreden de var, ki çoğunluk bunlardır ve yobazlardır, trol de var. Zaten karşıdaki kişinin profilinden trol olup olmadığı hemen anlaşılıyor.
>
> -*Müslümanların profillerini kontrol ediyor musunuz?*
>
> Özellikle girip bakmam. Ama yorumu dikkatimi çekerse profil ismine bakarım. Genellikle gerçek isimler değil. Fake hesaplar. Ha, bazılarının radikal örgütlerle bağlantısı bile olabilir. Çünkü ciddi tehditler de dönüyor ortada. […] genele bakınca her türden insan var. Ama en çoğu bizim gibi inançsız. Zaten aksi olması komik dururdu.

-*Neden?*

Ateistlerin grubunda da Müslümanlar konuşacaksa, o zaman dünya yaşanılmaz bir yer olur. Herkes kendi çöplüğünde öter sözü itici olsa da haklılığı var öncelikle onundur. Diğeri de yorum yapar fakat beğenmiyorsa takip etmez, incelemez ve yorum yapmaz (*Sorguç, Ateist*)

[T]rol dediğimiz bir grup var. Cehalet kavramında aşırılık gösteriyorlar […] (*Efendisiz, Ateist*).

Karikateist ahalisi, öteki olana bakış açılarını örtüştürdükleri topluluk yöneticileri gibi, öteki'nin konuşanına, kendini savunanına ve karşı-söylem üretenine olumsuz atıflı ve yaftalayıcı bir dille seslenir. Radikal tabiri, benzer anlam yüküyle birlikte görüşmecilerin dilince cahil, yobaz ve trol olarak karşılık bulur. Saha gözlemleri, trol kategorisinin Ateist kimlikli yorumcular arasında, hatta topluluk yöneticilerinin birçok paylaşım içeriğindeki söylemlerde de somutlaşmasına karşın, görüşmeciler tarafından yalnızca Müslüman yorumcuları tanımlamakta kullanılmasını tesadüfi bulmamak gerektiğini söyler. Egemen kamusal söyleme karşı her türlü söylem, yaftacı dille ötekileştirilir.

4.4.1. Söylemsel Karşı-Temsildeki Genelleştirici Referans: Politik Karşı-Hegemonya

Karikateist'in öteki'sini inşa ettiği karşı-temsil, biz kimliğini inşa ettiği öz-temsilin baş aşağı çevrilmiş bir görünümüdür. Zaten öteki olarak şeytanlaştırılan kimliklerin, biz kimliklileri en fazla korkutan ve tedirginleştiren özelliklerinin, bir takım 'kendilikleri' ya da 'kendilik imgeleri' olarak biz'in ötekileştirilmiş benliği olduğu (Kearney, 2012: 98) bilinen bir şeydir. Bu anlamda Karikateist nasıl ki Atatürkçü, din karşıtı ya da Cumhur İttifakı karşıtıysa, öteki'si Atatürk karşıtı, dini inançlı ve Cumhur İttifakı destekçisidir. Karikateist'in öteki'sindeki en belirgin kimlik deseni ise, onu her koşulda politik bir referansla sarmalayan politik tavrın belirginliğidir. Karikateist'i öz-temsil eden birincil referans, öteki'sini karşı-temsil eden genelleştirici referanstır. Aşağıdaki Tablo 4.4'te, Karikateist'in her koşulda ve vakada politikleştirdiği öteki'sini üst politik ve alt politik kategorilere ayıran bir sınıflama gösterilir. Buna göre, öteki'yi söyleyen her ifade, ekonomi-politik, din-

politik, kimlik-politik, sosyo-politik ve hukuk-politik kategorilerindeki üst politikanın ve onun tezlerini üreten alt politikanın mahsulleridir.

Tablo 4.4: Öteki'nin Üst ve Alt Politik Referansları

Üst Politik Referanslar	**Alt Politik Referanslar**
Ekonomi-Politik	Yolsuzluk/Hırsızlık Kamu Kaynaklarını Kötüye Kullanma Beceriksizlik Ekonomik Kriz Halkın Parasıyla Şirketleri Zengin Etme Yandaş Doyurma Yanlış Ekonomi Politikası Merkez Bankası Rezervleri Vergi Yükleri Zengin-Fakir Uçurumu
Din-Politik	Din-Politika Yakınlığı Laiklik Dini Ayrım/Mezhepçilik Siyasal İslam Hizipleşme
	Dincilik/Yobazlık Gericilik/Cahillik Sünni/Hanefilik Türklük Karşıtlığı

Kimlik-Politik	Küfürbazlık Hipokrasi Kadın Kimliği Karşıtlığı LGBTİ Kimliği Karşıtlığı Hayvan Düşmanlığı Şiddetçilik Neo-Osmanlıcılık Cemaatçilik Paragözlük Katolik
Sosyo-Politik	Parti Devleti Polis Devleti Sansür Yasak-Baskı Tek Adam Erkek Egemen Toplum Dindar Nesil Çocuk ve Hayvan İstismarları Tarikat ve Cemaatler Nepotizm Liyakatsizlik Anti-Demokrasi

	Çevre Politikaları Beton Şehirler/TOKİ Kültür-Sanat
Hukuk-Politik	Anayasa İhlali Hukuksuzluk Yargı Bağımsızlığı Yargı Atamaları Şeriatçılık Uluslararası Hukuk Kural Tanımazlık Totaliterlik

Karikateist'in öteki'si hakkında referans gösterdiği üst ve alt politik söylem kategorileri, bir taraftan geçerlik iddiası taşıyan tezler ve karşı-tezlerdir, diğer taraftansa öteki'yi modellemekte kullanılan ithamlardır. Çünkü öteki, iyi olan hiçbir motifle anılmaz. Türkiye'deki anaakım muhalefet senaryoları ve söylem başlıklarının bir adaptasyonu olan bu kategoriler, Karikateist'in öteki'sini çehreleme taktiğini betimler. Karikateist bu anlamda alternatif bir medya bağlamı kurmaya çalıştığını tezleştiren, ancak anaakım muhalefet eden bir kamusallıktır. Bu söylemler onu, anaakım siyasi ittifaklar içinde muhalefet kanadına yakın ya da bu kanattan biri olarak niteleme tezinde argümanlaştırılabilir. Nitekim söz konusu argümantasyon, anaakım cephelerin karşılıklı ithamları olarak yeni medya izleyicileri için tanıdık bir tartışımı sahneler. Politik cepheler, kutupsal konumlanışlarından birbirlerini ve karşıdan olanları bu argümantasyonları kullanarak yoklarlar.

Aşağıda, Karikateist'in öteki olana dair alt politik tezlerini/ithamlarını örnekleyen söylemlerin bir seçkisi dizilmiştir.

- Hakaret, dünyanın her yerinde "kötü, çirkin vasıf atfetme" şeklindeyken, şahsım ülkesinde artık Kainat Först Leydimize "güzel vasıf atfetmemek" hakaret hatta dahası suç sayılıyor! Özetle: Övmezsen hapse girersin! Net! (*Haziran*)
- -Fahrettin Altun'un maaşlarını konuşmak Yasak -Bület Arınçgillerin maaşlarını sorgulamak Yasak -Erdoğan'ın 46 yaşında emekli olmasını dile getirmek yasak -Hamza'nın 3 maaş almasını eleştirmek Vatana İhanet (*Haziran*)
- Günaydın Karilkateist ailesi.. Birahanelerimizi kapattılar, ahır yaptılar(!).. (*Haziran*)
- Günaydın Karikateist ailesi.. Günaydın hala maske kodu bekleyenler.. (*Haziran*)
- Bugün de başkası adına utandık.. Dünyaya rezil olmadığımız bir sosyal medya kalmıştı, o da oldu şimdi huzurla şahlanabiliriz.. Twitter'ın açıkladığı rapora göre, 7 bin 340 Ak trol hesabı kapatılmış ve bu hesaplardan 37 milyon tweet atılmış. (*Haziran*)
- AKP Tanıtım ve Medya Başkan Yardımcısı, TSK'nın içerisindeki Kemalist subayları tasfiye edebilmek için FETÖ ile iş birliği yaptıklarını bir TV programında itiraf etti. Programdan sonra istifa etti. Kesin kendisi istifa etmiştir.. 🙃 (*Haziran*)
- Düşün! Henüz yasak değilken! Yoksa yasak mıydı?!?.. 🤔 (*Temmuz*)
- Tüpte gaz kaçağı var mı diye çakmakla kontrol eden bir milletten yaşadıklarını sorgulamalarını bekliyoruz.. Hala! (*Temmuz*)
- Sosyal medya ve yandaş basını neden mi susturmak istiyorlar! Çünkü arşiv çok doldu! (*Temmuz*)
- Geçen yıl Ağustos'ta müjdelenen milli uçan arabadan haberi olan var mı? (*Ağustos*)
- 26 Ağustos'ta her şehirden otobüslerle insan taşıyıp Malazgirt'te kutlu yürüyüş yapılırken virüs tatilde, 4 gün sonra 30 Ağustos Zafer Bayramında virüs aktif! (*Ağustos*)
- AKePe'den esnafa MÜJDEli bayram HEDİYEsi Gün geçmiyor ki Kainat Liderimiz esnafını, işyeri sahibi olan vatandaşını düşünmesin. Korona günlerinde işyeri zorunlu olarak kapanan, kapanmasa da işleri azalan, kendini ayakta tutabilmek için canla başla çalışan esnafın aylık 868 lira olan en düşük bağkur primini 1 ağustos itibariyle % 17 oranında yukarı yönlü güncelleyerek 1015 liraya çıkarmışlar. Ama merak etmeyin enflasyon hala tek haneli.. 🤸 (*Ağustos*)
- en karakteristik özellikleri karaktersiz olmaları... (*Eylül*)
- Çünkü öyle olsa "hırsız var" pankartını AKePe Genel Başkanına hakaret algılayıp anın (*Ekim*)
- Şimdi öyle mi ya! Devrettik tüpçüye ooohhhh mis.. Artık önce cemaat üyesine çıkmış gibi yapıp paranın üstüne yatmıyoruz, 28 hafta üstüste kazanan olmadığı için toplanan paranın tümü Demirören'in kasasına kalıyor.. (*Ekim*)
- Ahşap bir cami 350 yıl boyunca dimdik ayakta duruyor, kimbilir belki arazisinin değeri nedeniyle birdenbire yanmaya karar veriyor. (*Kasım*)

- Bu ülkede yolsuzluk, hırsızlık, çocuk tecavüzü, kadın şiddeti, faiz, hayvan - doğa - tarihi eser katliamı, yalan, dolan olmadığı gibi alkol de olmaz(!) N'apalım yani Formula1'in geleneği şampanya patlatmaksa! Eyyyy gafil dünya, Kainat Liderimizin himayelerinde müslüman mahallesinde salyangoz sattırmayız.. Ezanlarımızı susturamayacaksınız!.. (*Aralık*)
- Hamza Yerlikaya Sahte lise diploması ile üniversiteye girdi, Cumhurbaşkanı danışmanı oldu, Vakıfbank Yönetim Kurulu üyesi oldu demek yasaklandı. Nasıl? Şahlanıyor muyuz yine?!.. 🤸🚀 (*Aralık*)
- Bütün bir yıl çocuklara, kadınlara, hayvanlara şiddet, taviz, tecavüz edilir, hiçbirini ortalıkta görmezsiniz, ülkede ne yaşanırsa yaşansın kafaları kumda yaşarlar. Yılbaşı öncesi etkinlikleri için gün sayarlar. Yine çıktılar ortaya. Cennet piyangosu dağıtıp, alkollü içki satan işyerlerine tehdit mektupları gönderiyorlar. (*Aralık*)
- Hiç yakıştıramadım, araya bir Brezilya firması sokmak da neymiş! 2021'de Kalyon'a daha çok kamu ihalesi verilmeli, dünya sıralamasında ilk 4'ü kimseye kaptırmamalıyız(!) "Milletin a*ına koyacağız" diyen Mehmet Cengiz tabi ki şampiyon.. 🤸🚀 (*Aralık*)
- Başından bu yana söylüyoruz ama! Siz yine de Yargıtay kararına güvenip Polis'e atarlanmayın, o cezayı kesecekse bir yolunu mutlaka bulur. Polise karşı değiliz, keyfi uygulamalara alet olmasına karşıyız! (*Aralık*)
- AKP'LİLER yine bildiğiniz gibi, Sakarya Üniversitesi'nde görevli Ebubekir, istifa et de fuhuş evinden maaş alma o zaman bro, madem fuhuş evi (*Aralık*)
- Ülkede sözünü tam anlamıyla tutan iki kişi var. "Milletin a*ına koyacağız diyen Mehmet Cengiz, "Seni saraylarda yaşatacağım Emine" diyen Kainat Liderimiz.. 🤸 (*Aralık*)
- Geçmediğimiz yollara köprülere, kullanmadığımız havaalanlarına, hastanelere müşteri garantisini dolara endeksle ödeyelim, Katar'ın dolar borcunu ödeme kolaylığı için kuru 5.80 olarak güncelleyelim, vatandaşın 3 kuruşluk dolarına (varsa tabi) göz dikelim.. (*Aralık*)
- Mucizelere inanmazsınız bir de.. 🤸 Bir günde bir milyon yüz bin küsur kişiyi iyileştirebilen Sağlık Bakanlığı.. Ateistler bunu da açıklasın da görelim.. 🤸🚀 (*Aralık*)
- Ticaret Bakanlığı, LGTB'yi çağrıştırdığı gerekçesiyle gökkuşağı temalı ürünleri (+18) ibaresi ile satma zorunluluğu getirdi. Yağmurdan sonra gökyüzüne bakmayı yasaklamaları an meselesi!.. 🤸
- AKP'LİLER bilmez. Karşınızda İlk Kadın Muhtar. 1933 yılında Türkiye'nin ilk kadın muhtarı seçilen Gül Esin, Aydın'ın Çine İlçesi, Karpuzlu Bucağı'nın muhtarlığını yaptığı dönemde Atatürk tarafından ödüllendirilmiştir. (*Aralık*)
- Müslümanların huysuz virjinden bozulan ahlakı kuran kurslarındaki toplu tecavüzden bozulmuyor. Nasıl bir ahlak ise artık. (*Temmuz*)
- AKePe ile Netflix arasındaki savaş şiddetleniyor! Netflix geri adım atmayarak Kainat Liderimizin isteklerini kabul etmedi. (*Temmuz*)
- Demokrasi(!) gününde demokrasiye doyduk! İşte cumhurbaşkanlığı sisteminin özeti budur. Onlarca avukatın yapmış olduğu yürüyüşlerin hiçbir

önemi yoktu. Çünkü ülke tek bir kişi tarafından yönetiliyor. Bu ülkede Adalet,Adalet ve kalkınma partisi tarafından yok edildi.. (*Haziran*)

- "İlk alfabemize dönelim" diyen Bilal'e, "Bilal'e sorar gibi" soruyorum. İlk alfabemizin ne olduğunu biliyor musun?!?!.. 🤸 (*Temmuz*)
- Kainat Liderimiz eski Merkez Bankası başkanını kovup, tüm iktisadi kavramları temelinden sarsma pahasına aynı anda hem faizi hem enflasyonu hem işsizliği düşürebiliyor diye Murat Uysal'ı başkan yapmamış mıydı? (*Ekim)*
- Nakşibendi Tarikatı Halidi kolu, İsmailağa Cemaati, Menzil Tarikatı, irili ufaklı tüm tarikatlar, cemaatler birlik olup, İzmir'deki depremzedeler için yardım tırlarını yola çıkarmışlar(!).. Tabi ki gerçek değil! Abuk subuk videolar ve paylaşımlarla canıyla uğraşan insanlara sarmış durumdalar! YİNE! (*Ekim*)
- Ya tabi ne yapsın bu terörist? Suudi Arabistan'a başvursa onlar radikal İslamcı teröristi sokmazlar ki kendi topraklarına. Oysa AKP Türkiye'si öyle mi? AKP sen ne kadar muhteşemsin ya. Terörist kardeş şöyle yapalım, sen diğer terörist arkadaşlarınla böyle üzerinize bomba bağlayıp gelin. (*Ekim*)
- Hukuk, demokrasi ve Galaksi liderimiz aynı cümlede... Hımmm.. Galiba bu sefer yüzde 49'u yani bizi komple hapse atacak 😌 Başka nasıl bir farklılık olabilir ki 😏 (*Kasım*)
- Eeee hani başka Nebi (Peygamber) olmayacaktı?!.. Hayır canım yaaaa, inancınızla dalga geçmiyoruz, onu siz yapıyorsunuz zaten!..😏 Biz sizinle dalga geçiyoruz.. 🤸🚀 (*Kasım*)
- 26 Ekim 1461'de Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilen Trabzon'daki Sümela Manastırı, Ayasofya'yı cami olarak açan Kainat Liderimiz tarafından ibadete açıldı! (*Temmuz*)

Söylem kiplerinde öteki olanın temsiline bakıldığında, ağırlıklı tanımların Karikateist hakkındaki varsayımları ve teorik art yetişimleri desteklediği görülebilir. Çünkü öteki olanın 'düşman' olarak temsil edildiği söylem kipleri, bu araştırmanın teorik anlatısında da değinildiği üzere bir protagonist-antagonist savaşımına uygunluk gösterir. Öteki olan ve onun 'fantastik' temsilleri ise, yaygın ötekileştirme pratiklerinde madunlaştırılan kimliğe atfedilen aşağıda olma hallerinin yalnızca gerçek niteliklerle sağlanamayışının tarihsel bir açığıdır. Çünkü öteki olan, teorik yönüyle tanıtlandığı gibi egemen olanın hayal ve fantazmalarıyla da tanımlanan edilgen bir esnekliktir.

Karikateist'in söylem kiplerindeki ötekileştirme edimini daha fazla örnekleyebilmek için, söylemlerde 'öteki' olarak ya da 'bizden olmayan' olarak temsil edilenlerin zikredildiği sözcelemlerden sadeleştirilen bir kelime bulutu oluşturulmuştur. Aşağıdaki kelime bulutu, '*Karikateist egemenleri, öteki ya da bizden*

olmayan dediklerinde kimi kastederler ve kim olduklarını ima ederken kim olmadıklarını kim üzerinden belirtirler?' sorusuna bir yanıttır. Kelime bulutundaki ifadelerden bazıları sıfatlandırma, bazıları ise isimlendirme yönelimlidir.

Yukarıdaki kelime bulutu, Karikateist içinde topluluk yöneticileri tarafından dile gelenlerin kategorisel olarak sağaltılmasıyla hemen hemen kapsama gücüne erişen bir nitel görsellemedir. Çünkü 'biz' kimliğini anlamak kolaydır. Yeni Ateist kimliğiyle birlikte Ateist kimliğin diğer varyantları, Agnostikler, Teistler, madun mezhepler, azınlık kimlikliler, politik muhalifler v.s. halden anlayanlar kategorisi çok az zikredilirken, öteki olan bir hayli komplekstir ve alt katmanlar içerir. Ancak en üst ve makro katmanda belirli siyasi kişiler, organizasyonlar ve inanç-kimlikler öne çıkar. Bu öne çıkanlar ise, ötekileştirici ilişki sıfatlarıyla olumsuzlanırlar. Örneğin, öteki siyasal partiler, siyasetçiler, onların otorite eşlikçileri ve organik entelektüelleri birçok alt kategori ve kişi adı olarak sunulur. Bir madun kimlik kategorisi olan göçmenler dahi, hükümet politikaları karşısındaki muhalif tutum nedeniyle öteki olarak anılırlar (Suriyeliler). Karikateist'in ötekileri arasında, başat öteki'si ile müşterek olanlar da vardır. Örneğin Fettullahçı Terör Örgütü, PKK, Joe Biden, Ali Babacan, Ahmet Davutoğlu v.s. gibi kimlik kategorileri, hükümet söylemlerini yanı sıra Karikateist

söylemlerinde de ötekilerdir. Böylece kelime bulutu, öteki olanı öteki yapan sıfatlar dilindeki ilişkiselliği de içerir.

Karikateist'in öteki'sine ilişkin söyleminin kıskacı iyice daraltıldığında, artık sözcüklere kadar indirilebilen bir dile, yani damgalama/yaftalama diline ulaşılır. Goffman (2014: 31) tarafından kavramsallaştırılan damga dili, ileri derecede itibarsızlaştırılmış bir sıfata göndermeler yapar ama argüman olarak sıfatlar dili değil kimlikler arasındaki güce dayalı bir ilişki dilidir. Öteki olanı aşağılamak ve tahkir etmek üzerine kurulu bir pejoratif bir dil olan damgalama, bir tür ciddiyet biçimiyle kurgulanan hegemonyanın yapı-bozumu da olabilir. Karikateist'in mizah diliyle bütünleşen alaylama, yergi ve iğnelemeler, damgalayıcı tavrın mizahtan ayrı bir katmanda okunmasını zorlaştırarak belirsizliğe neden olurlar. Aşağıdaki kelime bulutunda, Karikateist'in öteki'si hakkında konuşurken en çok dile getirdiği damgaların dağılımı yer alır.

Karikateist'in öteki'si hakkındaki damgaları, gerçek adlar ve hegemonik sıfatların bir yapı-bozumundan, anaakım muhalif söylemlerin öznel biçimlerinden ve çeşitli kelime oyunlarından meydana gelirler. Habermas'a göre (2019: 434), 'oyun' ve 'ciddiyet' gerçeklik düzlemleri arasındaki dilsel ayırıcının belirlenmesi, kurguya dayalı bir gerçekliğin dilsel inşası, espri ve ironi, değişmeceli ve paradoks dil kullanılması, anıştırmalar ve geçerlik iddialarının üst-iletişimsel düzlemde geri alınışı

gibi tüm başarılar, varlık kiplerinin kasten bozulmasına ve karıştırılmasına dayanır. Böylece dizgesel olarak bozulmuş bir iletişim, hegemonyanın tarihsel bloğunun dizgesini de bozar. Karikateist'in damgalar dili, öteki olanı küçültmekle birlikte onun hegemonik dizgesine karşı bir başarı elde etme aygıtı gibi kullanılır. Çünkü kamuoyunda Ak Parti adıyla bilinen ve bu adla tanınmak isteyen bir siyasal oluşumla Karikateist'in AKePe söyleminin karşı-kamusallaştırdığı siyasal oluşum, aynı oluşumlar değildir. İki farklı ad, aynı organizasyonu kastederken, farklı anlamlar inşa ederler. AKePe söyleminin kamusallaşması ve kişilerin bu damga dilini kullanması demek, hegemonik anlamın da dönüşmesi demektir.

Aşağıda, kelime bulutunda yer alan damgaları içeren söylemlerden bazı örneklerin bir seçkisi yer alır.

- Fırat Kalkanı bölgesinde bir terörist gözaltına alındı hadi bunu TT yapalım binlerce tweet atalım, bir askerimiz de hayatını kaybetti ama şimdi onu konuşmaya gerek yok, askerlik yan gelip yatma yeri değildir demişti çünkü Kainat Liderimiz!.. (*Haziran*)
- Şahsım ülkesinde de artık mahkeme kararı ile "Kainat Först leydimizin çantası 50 bin dolar" demek ve "Bilal'e anlatır gibi" demek yasak! (*Haziran*)
- Ahahahhahah ikidir Fahrettin Husband paylaşımları da tarz değiştirdi. Giderek hepimizi.. Anladınız siz onu.. 🙃 (*Haziran*)
- 15 Temmuz arifesinde, AKePe grup başkanvekili, TBMM'de SAYIN FETHULLAH GÜLEN diyor!.. 💣 (*Temmuz*)
- Çokomelli Damadımızın övünerek % oranı verdiği "Ekonomik Güven Endeksi" 100 değil 200 üzerinden ölçülüyor. Yani endeksteki puan 100 üzerinden 43'e tekabül ediyor. (*Ağustos*)
- Yahudi cenazesi geçerken ayağa kalkan peygamberin ümmetiyiz diyerek ne kadar saygılı ponçikler olduğunu iddia eden Ak-İT.. (*Ekim*)
- KÖMÜR, MAKARNA VE ÇAY olsa sıkıntı yok ama bu tamamen insanımıza hizmet. Olacak iş mi😔 AKP'LİLER ağlıyor, gözleri yaşlı. "İstanbul'dan Çalamıyoruz, Çalamıyoruz" diye. Bu arada İBB'nin dağıttığı süt de mevzuata aykırı bulundu (*Aralık*)
- Ohooooo Kainat Liderimiz, böyle ani çıkışlar yapmadan önce Aktrolleri bilgilendirseniz keşke, dıjjj güjleeerrr kahrolsun bidon diye canları çıkıyor hepsinin.. 🤸 (*Aralık*)
- Benzer bir açıklama yapan Bülent Arınç, AKePenin yancısı Mehmet Bahçeli "dava arkadaşım, ülküdaşım" diyerek Çakıyı'yı koruması altına alınca, istifa etmiş ve Kainat Liderimizle yollarını ayırmak zorunda kalmıştı. Bugün Emine Erdoğan aynı şeyi söyledi. Yoksa!.. 😱🤸 (*Kasım*)

- MeHaPe Genel Başkanı Devlet Bahçeli: Erdoğan'ı Yüce Divan'da yargılatmazsam namussuzum. - Sonuç: İttifak üyesi, yedek lastik. (*Kasım*)

4.5. Karikateist Karşı-Hegemonik Söyleminin Karşı-Kamusallaşması: Yorumlarda Alt-Politik Yeniden İnşa

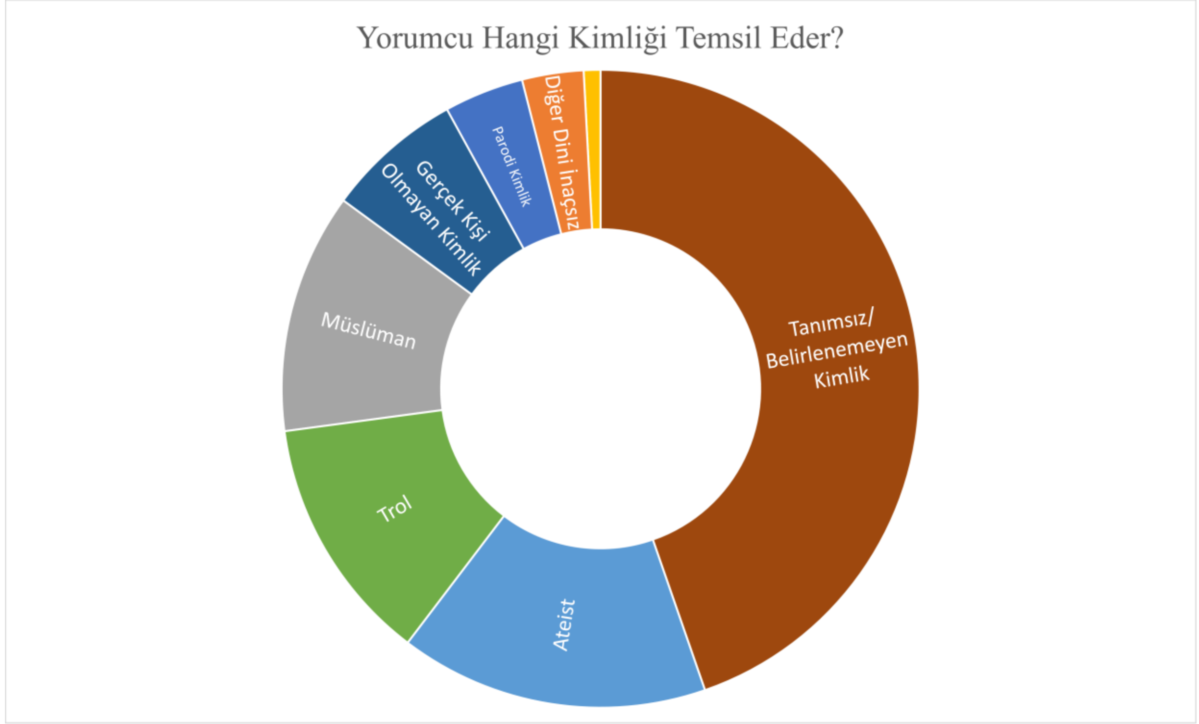
Karikateist’in karşı-hegemonik söylemi, yalnızca topluluk yöneticilerinin/yazarların etkinlik alanında ve fantazmatik düşünce evrenlerinde salınan bir öznellik değildir. Karşı-hegemonik söylem, ona katılanların konuşmalarında karşı-kamusallaşır ve alt-politik olarak yeniden üretilir. Bu da Karikateist söylemini öteki’nin tasarımlarının ötesine taşıyarak öteki’nin gösterisi yapar. Habermas’a göre (2019: 419), iletişimsel eylem alanında sergileyiciler, uygulayıcılar ve yargılayıcılar vardır. Karikateist sahasındaki öteki, egemen bir söylemle sergilenirken/gösterilirken, gösteriye katılanlar tarafından uygulanan/pratiğe aktarılan alt-politik bir ideolojik eylemlilikle ifade edilir. Bu eylemlilik, söylemin üreticileri ile katılımcıları tarafından yargılanır.

Yorumcu kimliği, Habermas (2019: 95) için uygulama ve yargılama sekanslarındaki kamusal inşayı başaran güç olması nedeniyle önemlidir. Karikateist, kendi otoritesi tarafından ‘tartışma ortamı olmayan yer’ salığı ile tanımlanmış olsa bile, kamusal söylemin yorumcuların katılımlı etkinliklerinin interaktif bir sonucu olmasından kaçınılamaz. Kolektif bilincin yaşama evrenindeki yaratıları olan söylemler, bütünüyle topluluk yöneticileri menşeili değildir ve Karikateist ile sınırlı Ateist hegemonyası ile Müslüman karşı-hegemonyası arasında cereyan eden çoğul bir ithafsızlıktır. Çünkü yorumcunun merkezi söylemi taraf olarak yargılayışı, bir sözeylemin normlara gerçek uygunluğunu ya da bir normun olgusal geçerliğini değil, aynı amanda doğruluğunu da sınamak anlamındadır (Habermas, 2019: 161).

Karikateist yorumcularının araştırma kenarlıkları içindeki yoklamasına göre hazırlanan aşağıdaki Grafik 4.4’te, üye kontrolleri yapılabilen 1442 yorumcunun kimliklerine ilişkin çıkarsamanın sonuçları sunulmuştur. Bu yorumcular, sahada incelenen toplam 4150 yorumu yapan üyeler olarak araştırmanın bu husustaki ana kütlesini oluştururlar. Yorumcular içinde topluluk yöneticilerinin paylaştığı farklı

içeriklere yorum yapanlar ve aynı içerikte karşılıklı söz söyleyerek birikim kuranlar olduğu için, yorumların niceliği daha yüksektir. Bu durum, yorumcu başına düşen yorum miktarının yüksekliğini ifade etmesi nedeniyle konuşma deneyimini çeşitlendirmektedir.

Grafik 4.4: Yorumcuların Kimliklerine İlişkin Çıkarsamalı Üye Kontrolleri

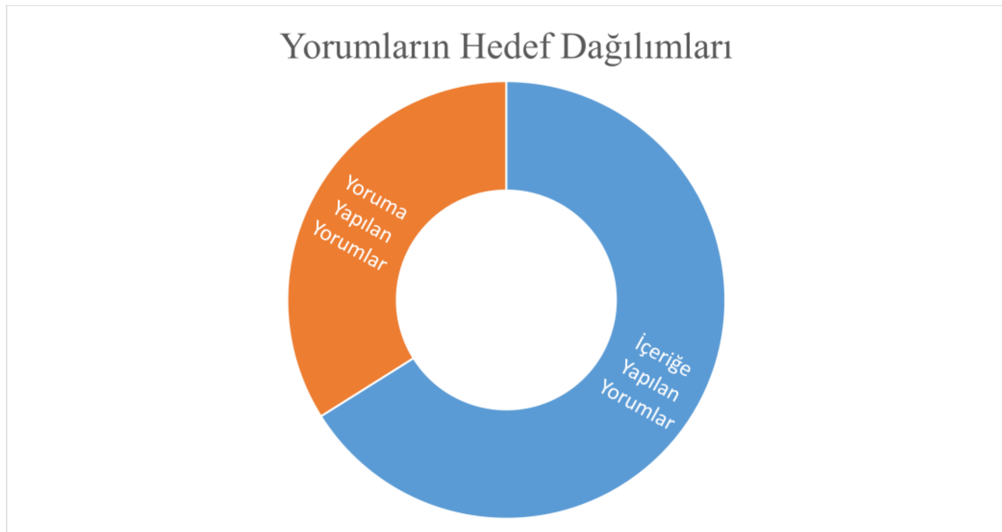


Yukarıdaki segmentasyon oluşturulurken, yorumcunun en önemli kimlik göstereni olan kullanıcı adı ve yorumda belirgin olarak gözlenen ‘kimlik savunuculuğu’ performansı gibi semptomlara göre bir tasnif yapılmıştır. Buna göre, Türkiye’de Ateist kimlikle ilintilendirilmiş bir isim envanteri henüz oluşmadığı ve bu kimlikten üyelerin içinde İslami nitelikli isimler taşıyanların yoğunluğu nedenleriyle isim kriteri etkin bir kontrol aracı olarak kullanılamamıştır. Ancak isim kriteri, dini inançlı bazı yorumcuların kimliğinin tanımlanmasında araştırmacıya yardımcı olmuştur. Yorumcuların kimlikleri, söylemlerine bakılarak daha güçlü vurgularla anlaşılmışsa da genel olarak belirti içermeyen kişiler ‘tanımsız/belirlenemeyen’ olarak kodlanmıştır. Yorumculara ilişkin üye kontrolleri çerçevesinde, 221 Ateist, 172 Müslüman, 177 Trol, 99 Gerçek Kişi Olmayan, 57 Parodi Kimlikli, 44 Diğer Dini

İnançsız, 12 Diğer Dini İnançlı[11] üye net olarak tespit edilmiştir. Bu tespitte, savunduğu kimliği ifadeleştirirken 'biz' ve 'onlar' pekiştiricilerini kullanma eğilimleri önemli bir rol üstlenmiştir. Ayrıca, kimliğin gerçek kişi olmadığını ya da parodik olduğunu açıkça belli eden takma adların yanı sıra, bazı söylemlerde gözlemlenen trol faaliyeti de kimliği anlamaya yardım etmiştir.

Aşağıdaki Grafik 4.5'te ise, topluluk yöneticilerinin söylem kipi üretimlerine söylemsel olarak ya da diğer türden etkileşim biçimleriyle muhatap olan 'yorumcuların' iki farklı kategoride gözlenen yorum külliyatının dağılımı verilmektedir. Araştırma içerisinde örneklenen 'yorumcu' söylemleri, aşağıdaki grafikte dağılımları verilen toplamın içinden alınmıştır. Habermas (2019: 94-95), yorumbilgisinin, alternatif rasyonellik iddiasını geçerli kılan bir sözceye karşı genellikle pozitif yaklaştığını söylerken, yorumcunun, 'geçerlik iddiasındaki' konuşucuya karşı evet ya da hayır uçlarındaki katkı gücünü elinde tuttuğunu da not düşer. Buna göre, Karikateist söylemi, yalnızca topluluk yöneticilerinin üretip egemenleştirdiği yapıda değildir, aynı zamanda yorumcularının evet ya da hayır denklemlerine göre topluluğun tarihsel bloğunu, bir bakıma geçerlik sözleşmesini kurması umut edilendir.

Grafik 4.5: Yorumsal Söylemlerin Türe Göre Sayısal Dağılımları



[11] 'Diğer' olarak kodlanan dini inançlı ve dini inançsız kategorilerin gerekçesi, Karikateist'te görünen kimlik türlerinin içeriklerin tümüne yakın oranda Ateist ve Müslüman karşıtlığını barındırmasıdır. Bu nedenle diğer kimlik türlerinin dolaylı ifade edilmesinde karar kılınmıştır.

Grafiğin gösterdiği, inceleme alanındaki yorumların çoğunlukla topluluk yöneticileri/yazarlar tarafından paylaşılan 'içeriğe yapılan yorumlar' kategorisinde olduğudur (2742). Yoruma yapılan yorumlar ise, kamusal söylemin alt-politik yaylım hatlarının da beklenen sirkülasyonla kapsam artırdığını gösterir (1408).

Yorumların tipolojisine ilişkin dağılım, yorumcuların 'neye', 'hangi nedenle' yorum yaptıklarının en dıştan görünümünü verir. Bu görünüm özelinde bir derinlemesine merakla hareket edildiğinde, yorumcuların Karikateist külliyatındaki yorumlara yaklaşımları ve yorumculara ilişkin bilinç yapıları sezilebilir. Böylece, karşılıklı olarak ötekileştirme mantığının kodlarına yaklaşılır. Aşağıda, yorumcuları temsilen sorular yöneltilen görüşmecilerin 'neye', 'hangi nedenle' ve 'hangi tavırla' yorum yaptıklarını örnekleyen beyanların seçkisi yer alır.

> [Ç]oğunlukla yorum okuyordum. Konuşabiliyordum ve özgür hissediyordum. Takip edilme bakısı olsa da 'kim ne der' diye önemsemiyordum. Genelde hurafeler konusunda bildiklerimi yorumla eklerdim. Eşcinsellikle ilgili homofobik konuşmalara, çoğunlukla Müslümanlara karşı, nefret söylemlerine karşı yorum yazardım. Diğer yorumları ise beğenirdim. […] Genellikle savunma ve eleştirme yapardım. Çoğunluk benim gibi olmasına rağmen hala kendimizi savunmak zorunda kalıyorsak orası hala benim tam anlamıyla hakim olduğum yer sayılamaz (*Karşı-Cins, Panteist*).

> [P]aylaşımdan daha çok yorumlarla ilgileniyordum. Çünkü paylaşımlardaki bilgilere yabancı değilim. Çerçevesini biliyorum. Oysa yorumlar kestirilemezdi ve asıl mesele orada gerçekleşiyordu. […] Rahatsız edici yorumların altına yorum yaptım. Başkalarının fikirlerine hakaret ve küfür edenlere – ki genelde Müslümanlar oluyor- cevap verdim. Yüz yüze gelmediğim insanlarla tartışmayı sevmiyorum. Şimdi yalnızca soru soranlara mantık çerçevesinde yanıtlar veririm. Kendimi rahat bir şekilde hiçbir zaman ifade edemedim. Çünkü herkes aynı özgürlüğe sahip değil. Yaşanmış bir örnek verecek olursam, bazı arkadaşlarım kendi fikirlerini beyan ettiklerinde Müslümanlar için hakaret sayıldı ve açılan davalar sonucunda cezalar aldılar. 'Toplumun değer yargılarına zarar vermekle' suçlandılar. Müslüman olmayan biri kendini açıkça ifade edemiyor (*Dionysos, Ateist*).

[H]er konuda konuşurdum. İthamlara karşı savunu ya da doğrudan anlatı yapıyordum. Ahlaki konumlandırmalara tepki veriyordum. İnternet olsun ya da olmasın her zaman insanlara düşüncelerimi aktarmayı önemsedim. Bu, benim misyonum. Kimliğimi tamamen ortaya koymadan içerik hazırlamak, fıkralar ve öyküler yazmak keyifliydi. Kimliğimi rahatlatmak niyetiyle orada bulunmadım. Meraklılar için yazıyordum ve etkilendiklerimle etkilemek istiyordum. Sadece bu güdüyle yazdım. İnsanların dertleri ve merakları üzerinden yaklaştığım için tartışmacı ve gözlemci oldum. Fakat artık yazmıyorum. Çünkü tamamıyla mantık çerçevesinde yaptığım bir eleştiri nedeniyle bazı davalarla karşılaştım ve tek taraflı manipülasyon yapıldığı için içimdeki paylaşma enerjisini yitirdim. (*Heretik*, *Ateist*).

[B]en, Karikateist sayfasında özgürce fikir beyan edebiliyorum. Sayfa yönetiminin bu konuda kesinlikle bir blokesi yok. Müslüman ve diğer fikirler de istedikleri gibi karşı fikir beyan edebiliyorlar, çoğu zaman saldırgan bir şekilde olsa da… […] Araştırmaya ve takip etmeye zamanımın olmadığı güncel siyasi ve ekonomik konularda yorum yapıyorum. Dinsel veya inançsal konularda yapılan paylaşımlara taraflı ve önyargılı yapılan yorumlara karşı cevap vermem gerektiğini düşündüğüm zamanlarda yazıyorum. Konuşmak istediğim ama kaygılarımdan dolayı konuşamadığım birçok şey var. […] Her şeyi bildiğini sanan, aslında hiçbir şey bilmeyen takipçilere karşı yorum yapmak zorunda kalıyorum. Neden? Çünkü aynı konularda paydaşlığımız var ve onlaron bilgisizce tercihleri beni de olumsuz etkiliyor. Karşı doneler sunarak yanlışları göstermeyi deniyorum (*Efrat, Ateist*)

[K]arikateist ortamında pek konuşmuyorum ama ortam olarak herkes dilediği düşünceyi dile getirebiliyor. Genelde ülkede meydana gelen saçma siyasi gündem veya ekonomi durumu hakkında konuşuyorum. (*Antonio, Hıristiyan*)

[Z]amanında sadece inancım ve adım dolayısıyla çok dışlandım. Şimdi yurtdışında ve özgür bir ülkede yaşıyorum. Bir daha geri dönmeyeceğim için artık özgürce ve kendimi frenlemeden konuşuyorum. Yobaz düşünceleri yüzlerine vurmaktan çekinmiyorum (*Golyat, Hıristiyan*).

[M]üslümanlık eleştiri maskesiyle yalan sözler söyleniyor. Sayfa başına tutturulan gönderide dinimiz hakkında akla hayale sığmaz yalan yanlış şeyler yazılmış. Ben dinimi ilgilendirmeyen konulara karışmam da yazmam da. Fakat

bugün susarsam ve gerçeği savunmazsam, yarın Allah'ın karşısında hesap veremem, çoluğuma çocuğuma değerlerimi miras bırakamam. Yalan ve küfürden sakınmak başkadır, mücadele etmek başka. (*Ömer, Müslüman/Sünni*).

[B]en biraz mizah kısmıyla ilgileniyorum. Çok fazla yorum yazmam ama komik ve zekice içerikleri paylaşırım. Ben daha çok Karikateist sayfası dışında kendi profilimde yorum yazıyorum. Paylaştığım içeriğe arkadaşlar, akrabalar yorum yapıyor ve onlarla birlikte eğlencesine konuşuyoruz (*Azer, Deist*)

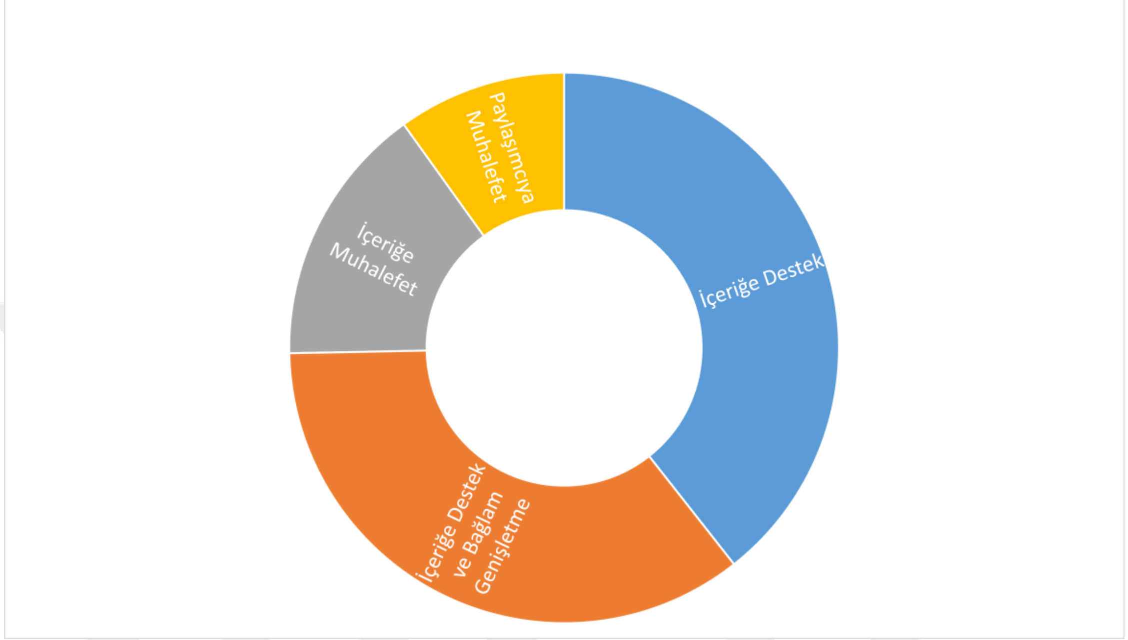
[D]ini paylaşımlara çok karışmıyorum. Herkesin kendi düşüncesi. Ben siyasi paylaşımlarda hükümeti savunanlara iki çift laf ediyorum (*Sultan, Müslüman/Alevi*)

Yorum yapmanın kişiselleştirilen ve öyküleştirilen anlatılarında, öteki olanla kurulan ilişkinin ve öteki'ne karşı tutumun ipuçları açıkça görülebilir. Yorum yapmanın itkisi, öteki'nin varlığıyla açıklanırken aynı zamanda onun tanımı da yapılır. Kamusal söylemi belirlemek üzerine sürdürülen hegemonik mücadele, tarafların kendilerini kanıtlama ve güç gösterme davranışlarını bol miktarda içerir. Eristik dilin de gerekçesi olan bu mücadele, Karikateist karşı-hegemonyasının, Karikateist dışındaki hegemonik alanlarla ilişkisini de kapsar. Çünkü Karikateist'in yorumcuları, hegemonik bağlamdaki varlıklarından yalıtılmış bir varlığa sahip değildirler ve Karikateist de hegemonik bağlamın karşısındaki ya da dışındaki bir yer değil, bilakis içindeki bir yerdir. Özellikle Ateist kimlikli yorumcuların, cezalandırılma korkusunu gerekçe göstererek söylemlerinde bir oto-kontrol ya da oto-sansür uygulamalarının, Teist hegemonyasının etki alanında hissetmelerine yorulması mümkündür. Karikateist, Ateist kimliğinin tam anlamıyla egemen olduğu ve tarihsel bloğunu kurduğu bir yer değildir. Fakat yalnızca kendi alanıyla sınırlı bir yer de değildir. Çünkü paylaşım ağlarıyla farklı alanlara yayılan Karikateist söylemi, özel alanlarda dahi alt-politik olarak yeniden üretilir.

Aşağıdaki Grafik 4.6'da, Karikateist'in geçerlik iddiasındaki kamusal söylemlerine ilişkin yorumların içeriğe dönük yorumcu tutumları bağlamındaki dağılımları sunulur. Grafikteki dağılımın göstermek istediği şey, Karikateist'in merkezi kamusal söylemlerinin yorumcular nezdinde nasıl bir geri bildirim ya da onay

karşılığı ile geçiştiğidir. Bu, aynı zamanda karşı-hegemonya hakkında somut bir fenomenolojik genelleme de sunmaya yarar.

Grafik 4.6: Paylaşımdaki İçeriğe Yapılan Yorumların Karşı-Hegemonik Bağlamları



Karikateist'in paylaştığı söylemlerin karşı-hegemonyasını gösteren grafik, söylemin iktidarlaştırdığı bloğun, muhalefet bloğu üzerindeki alan egemenliğini görselleştirir. Hegemonik alanların bir özetini sunan görsel yapılandırmada, merkezi gücün kamusal katılımlarla nüfuzunu genişletmesinin bir çizelgesi de görülür. İçeriğe destek veren yorumcu söylemleri, desteklerini öznel bağlamda alt-politikleştiren ve çeşitlendiren yorumcuların söylemlerine eklendiğinde büyük bir hakikat sonrası hegemonisi doğar. Muhalefet düzlemi ise söylemin kendisini muhatap alanların yanı sıra doğrudan söyleyenin kimliğine yönelik bir argümantasyonu da devrede tutar. Söylemler, kimlikler arası bir karşılıklı yapım oldukları için hegemonik temsilin esası 'kahramanlar/heroes' ve 'düşmanlar/villians' (Hall, 2017) ikiliğinde konuşlanır. Ancak egemen ve muhalif söylemlerin konuşucuya atfen programlanması, *Argumentum ad Hominem* (Adam Karalama Safsatası) ve *Circumstantial ad Hominem* (Niteliksel Adam Karalama Safsatası) taktiklerini de düşündürmelidir. Çünkü doğrudan kişileri itham etme ve onların politik ya da dini bağıntılarından suçlamalar devşirme olayları, hegemonik söylem alanının trendleridir. Aşağıda, söz konusu

trendleri ve diğer sergilemeleri örneklemesi için, içeriği destekleyen ve muhallefet eden yorumcu söylemlerinden bir seçki yer alır.

Bir Yorumcu: 10 yıl önce iktidarda ben vardım sanki. Ayrıca, bileğinin hakkıyla mı kazanmış sınavı, yoksa şu çalıntı sorularla mı? Malum,10 yıl önce sümüklü feto muhterem hoca efendiydi hani?!

Bir Yorumcu: Günaydin, bira sevenler axx keşke simdi olsa da bende içseydim bir tane şifa niyetine

Bir Yorumcu: Konya oturak alemini iyi bilir. Erkekler toplanır birinin evinde, tepsinin içinde kadın oynatır, yer içerler. Evin kadını da hizmet eder. Çok eski olay şimdi de yansımaları vardır mutlaka

Bir Yorumcu: Tövbe de tövbe de. O biralar okunmuş arpalardan yapıldığı için izin verildi. Konsamatrist ise arpanın güzelliği insanları cezbetmesin diye getirildi oraya. Bunlar hep amariganın oyunu.

Bir Yorumcu: kapatsınlar […] zaten millette içicek para yok hazır suyu çeşme suyuyla karıştırıp içmek bile lüks oldu.

Bir Yorumcu: Korkunç İroni. Babası gibi tüm benliği ile benimsediği inanç ve kültür, aynı zamanda onun sonunu getirdi.

Bir Yorumcu: Sapık ve katilleri takim elbise giydiği için iyi halden cezalaranı düşürür ve affederseniz bu olayların sonu gelmez .Ataerkil, cahil ve yobaz toplumların kaçınılmazı bu malesef.

Bir Yorumcu: Bu tür katliamlar genellikle müslüman ülkelerde yaşanıyor ama tabi islamla hiçbir alakası yok,olamazda (!) Arabın cehaletinden kurtulmadıkça,daha nice Şeyma nice Merve'ler gidecek.. bu vahşet hiç bitmeyecek ..çünkü bu toplum ARAP ZEHRİ ile zehirlendi..ve daha da vahimi bu toplum o zehre AŞIK !

Bir Yorumcu: hiçbirinin 1 tane arama kurtarma köpeği kadar faydası yok bu memlekete...

Bir Yorumcu: Lanet sun yardimlari batsin. Golge etmesinler de,yardimlari kendilerine kalsin zehirli sarmashiklar. Asrin belalari.

Bir Yorumcu: Sokaktaki köpekler bile bunlardan daha faydalı şu memlekete...

Bir Yorumcu: Aladdin cakicidan girdin bahceliden ciktin enson şahlandin... Gundem olan haber paylasimlarin harika ama iş butür garip paylasimlarin herseyin üzerine limon sıkıyor... Millet ekonomik sıkıntı icinde hastalıkla boğuşuyor sen neyin peşindesin... Senide aklim almıyor admin...

Bir Yorumcu: Türk'ün Tek Ulu Önderi Mustafa Kemal Atatürk... Saygı, minnet ve özlemle anıyoruz 🇹🇷🇹🇷🇹🇷

Bir Yorumcu: Kul olmaya severek razı onlar..Biz Önderimizin bize verdiği kazanımları daha fazla kaybetmemeye bakalım.

Bir Yorumcu: Saray oğlanı olarak bile girme şansları sıfır yaratıklar, torun olmaya hevesleniyor ya... Fıkra gibi.

Bir Yorumcu: Selam sana sarı saçlı mavi gözlü bozkurt bakışlı dev. selam sana yenilmez başkomutan, bilge öğretmen, akıl ve bilimi yıldız gibi parlayan deha.Kurucu lider, kurtarıcı önder.Türkün bitmeyen yemini, ölümsüz sevgisi.Türklük davasının adamı

Bir Yorumcu: AKPden önce ben bir saksıydım. AKP geldi kadın oldum

> ***Yoruma Yorumcu1:*** Akp kadınlara hangi özgürlüğü getirmiş.Bir başörtüsü sorununu bile çözmedi.Sırf bunu kullanmak için.
>
> ***Yoruma Yorumcu2***: Cok sukur kadin kelimesi hergun telafuz ediliyor, sayenizde cunku kadin cinayetleri her gun haberlerde . ..AKP iktidara geldiginden beri kac bin kadin olduruldu onu soyleyemezsin tabii. ben senin icin yaziyorum 15,557 kadin olduruldu 2002-2020 yillari arasinda. Ozellikle Kadinlari ve butun toplumu mahvettiniz maddi ve manevi olarak, Kabus gibi coktunuz turkiye'nin ustune. 😟
>
> ***Yoruma Yorumcu3:*** Kadın bile yoktu, akp ithal etti..!

Ötekileştirmenin *ad hominem* (kişiye) faaliyetler bütünü olması, her zaman mantıksal bir totoloji değildir, çoğu zaman tutarsızlık ve çelişkidir. Habermas'a göre (2019: 170), iletişime katılanlar arasında birinci kişi (ego), ikinci kişi (alter ego) rolündeki biriyle özneler arası ilişkiye giriştiğinde nesnel bir tutum içinde olamaz. Aynı şekilde ikincil kişi de kendisi için karşı egoda bulunan kişiye dair aynı edimsel tutumdadır (170). Hegemonik tartışımda bir tür *ethos* suikastı olan safsatalaştırma, Karikateist'in bir söyleyen olarak söyleyenlerle ilişkisinde politik ara yüzler arama şüphesi yaratır. Çünkü isim söyleyerek ya da zamirlerle kastedilen öteki, söylediklerinin çok daha ötesinde kimliğiyle yargılanır.

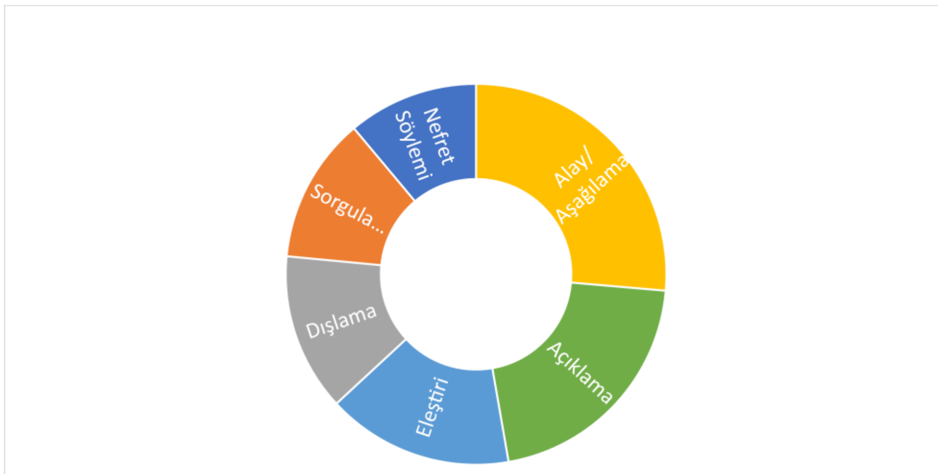
Egemen yorumlar dışında muhalif yorumların da kurucu unsur olduğu hegemonik savaşımda, birbirlerine alternatif sayılan çok sayıda kamusal söylem kırılması yaşanır. Çoğu zaman başarılı olamayan muhalif söylemler, hegemonik kuşatmalarla susturan bir nizamı sarsmaya çalıştıkları için iktidar bloğuna tehdittirler. Kamusal söylemin memurluğunu üstlenen bazı Sıkı Hayranlar tarafından dışlama aygıtına dönüştürülen yorum alanın rasyonelliği, muhalif seslerin karşı-hegemonik harmonideki bozuculuklarıyla biçimlenir. Çünkü geçerlik iddiasındaki girişimler başarısızlıkla sonuçlanabilir, bir başka deyişle istenilen görüş birliğine

varılamayabilir. Ancak başarısızlıkla sonuçlanmış bir anlatımın da rasyonel olabileceği unutulmamalıdır (Habermas, 2019: 36).

Kozmopolit bir yorum alanının spektrumunu barındıran Karikateist, kamusal alanı üzerindeki karşı-hegemonyasını yaşama evreninin verdiği ayrıcalıkla da tahkim eder. Çünkü Facebook, paylaşımlara yapılan yorumların ön gösterimindeki 'en alakalı yorumlar' filtresine genel olarak içeriği destekleyenleri yerleştirir. İlk görünümde aykırı söylemleri okumak nadir bir deneyimdir. Fakat 'açık' bir kamusal alan olan Karikateist, sadece pozitif alakaların değil, aynı zamanda negatif alakaların da alenen meydan okuduğu bir yerdir. Orada olanlar, izeole ve kapalı değildir. Gündeme duyulan ilgi, içgörüler ile sınırlanmayan bir dışa açıklıkla belirlenir. Habermas (2019: 103), alternatiflerin varlığından, diğerlerinin inançlarının kutsallığından ve tehditlerden haberdar olmamayla karakterize edilmiş kapalılık durumu karşısında, bunlardan haberdar olmakla ilgili bir açıklık durumu olduğunu söyler. İslam konusunda açıklık taşıdıkları tezini kamusallaştıran Ateist kimlikliler ve Ateizm konusunda açıklık taşıdıkları teziyle kamusallığı bozmaya çalışan bazı Teist kimlikliler, doğal olarak birbirlerine muhaliftirler. Karikateist'te muhalif ya da karşı-hegemonik söyleme, egemen ya da hegemonik söylemle muhalefet edilir.

Aşağıdaki Grafik 4.7'de, Karikateist karşı-hegemonik söylemine yönelik, Müslüman kimlikli konuşucuların yoğunluğunda ve Ateist kimlikli konuşucuların azınlığında söylenen muhalif sözcelemlerin kategorisel dağılımı yer alır.

Grafik 4.7: Karikateist'in Kaşrı-Hegemonik Söylemine Muhalif Söylemlerin Kategorisel Dağılımları



Karikateist'in karşı-hegemonik söylemine muhalif söylemler, topluluk yöneticilerinin meşrulaştırdığı alaylama kategorinde yoğunlaşır. Bu kategori, bir yandan içeriğin kurgusundaki ciddiyeti bozarken, diğer yandan kendi konumundan aşağılar. Bir takım alaycı yorumlar dışında, bütünüyle irrasyonel aşağılama tazyikleri de sıkça görülen konuşmalardır. İrrasyonelliğin diğer baskın görünümleri ise dışlama (içeriğin biz'i temsil etmediği iddiası) ve nefret söylemi (içeriği üretene nefret duyma) aksiyonları tarafından karşılanır. Rasyonelliğin en güçlü muhalefet bağlamı ise diğer yoğunluklu kategoriler olan açıklama yapma (doğrusunu açıklama iddiası), eleştiri (içeriğin doğru olmadığı iddiası) ve sorgulama (içeriğin şüpheli olduğu iddiası) faaliyetlerinde dilselleşir.

Karikateist karşı-hegemonyası, egemen bir kimlik ile onun madunu/ötekisi arasındaki bir mücadele gerektirdiği için Ateist kimliği ve destekleyenleri ile Hükümet yanlısı ve Müslüman kimliklilerin cepheleştiği bir gerilim üretir. Karşılıklı alaşağı etme mücadelesi, kendilerini Karikateist yaşama evreninin egemenleri sayan çevrimiçi yorumcularla, muhalifi sayan çevrimiçi yorumcular arasında çetin bir susturma müdahalesi kapsamında gerçekleşir. Karikateist, tipik bir hegemonik alanda olduğu gibi kendisinden olmayanların konuştuklarına yönelik dışlayıcı tutumun sergilendiği arena olma özelliği de taşır. Çoğunluğun ve yaptırım aygıtlarının Ateist kimliği seçkinleştirmek isteyenlerde olması, bunu istemeyenler için bir baskı ve denetime tabiiyet demektir. Nitekim alternatif ve muhalif konuşmalar üzerinde 'mahalle baskısı' kuran bir sinerjik grup davranışı karşı-hegemonik sistemin baskı aygıtı gibi çalışır. Ancak asıl düşman/antagonist politik nitelikli olduğu için, özellikle güncel siyaset konusunda 'muhalif' paydasında bir araya gelen Ateist ve Müslüman kimlikliler, ortak politik düşmanı sarsmayı amaçlayabilirler.

Aşağıdaki karşılıklı yorum seçkisi, Karikateist'in karşı-hegemonik egemenlik aktivitelerini örnekleyen, 'susturmacı' mahalle baskını göstermeyi amaçlar. Aşağıdaki ilk örnek, bir hükümet temsilcisinin iktidarları döneminde Türkiye'de kadınların önceki dönemlere göre her alanda ilerleme kat ettiğine dair söyleminin eleştirisini yapan paylaşıma yapılan yorum ve yoruma yapılan yorumları içerir.

Yorumcu: Siyaseten bişey diyemem ama insan hak ve özgürlükleri kapsamında haklı bence

Yoruma Yorumcu1: 10 yıl önce iktidarda kim vardı?

Yoruma Yorumcu2: tabii ki CEHAPE. AKP geleli daha kaç ay oldu ki 😆

Yorumcu: siyaseten birşey demem dedim. Bahsi geçen süre belki eksik ya da yanlıştır. Ama benzer hikayelerin varlığı doğrudur.

Yoruma Yorumcu3:Türban sayesinde hak etmediği mevkilere gelenlerin.. mevkileri alınırken türbanlarıda alınsa başı kapalı kalan kişi sayısı bir elin parmağını geçmez... 7-8 yaşında aile zoruyla başını kapat. Sonrada sanki özgür iradesiyle kapanmış gibi hak, hukuk, adalet, insan hakları de. İnsan haklarıysa o zaman herkes kafasına göre istediği kıyafetle, sembollerle istediği fiziki şekil şartıyla işine gitsin. Önce dinin gereği deniyordu. Burdan tutturamayınca iş özgürlüklere geldi.

Yorumcu: siyaseten birşey demem dedim, bütün itirazlar siyasi, belirtmiş olduğun argümanların doğruluk payı olmakla birlikte çok fazla istisnası da mevcut. Bence başka insanların özgürlüklerine müdahale etmediği sürece her türlü fikir ve/veya görüş kamusal alanda kendine yer bulabilmeli. Kısıtlama daha kutsal hale getiriyor.

Yoruma Yorumcu3: İtirazları yapanlar, siyasi olduğunu söyleyip yanılıyorlarsa Türban takmak istiyenler açısından değerlendirelim hangi amaçla takıyorlar.…

Yorumcu: ben ilk yorumum da dedim ki, siyaseten bişey diyemem ama bu o insanın hakkı, benim söylediğim şeyle sizin yazdığınız tamamen farklı. 🙈 Lütfen önce birbirimizi anlayalım. Benim derdim insanların inançlarını özgürce yasayabilmeleri ve bunu toplumun ve hayatın her kademesinde yapabilmeleri, laiklik bunun için engel değil bilakis sigorta... Ben işin siyasi kısmına bakmıyorum.

Karikateist içinde, hükümet söylemlerine rasyonel yaklaşmaya çalıştığını belirten ve mahalle baskısından ötürü ısrarla 'siyasi söylemde bulunmadığını' belirtmek zorunda kalan yorumcu, aslında biz'den biri olduğunu kanıtlamaya çalıştığı halde karşı-söylemsel ithamlarla suçlu ya da dolaylı olarak yandaşmış gibi damgalanır. Aşağıdaki örnekte ise, topluluk yöneticilerinin/yazarların paylaştığı bir Osmanlı eleştirisine ilişkin Müslüman kimlikli yorumcunun yorumu ve yoruma yapılan yorumlar vardır.

Yorumcu: Atatürkte osmanlının yetiştirdiği bir paşa degil miydi.. hatta,sultanın kız kardeşiyle evlenmek isteyecek kadar yakındı saraya..demek ki sistemleri o kadar da kötü değilmiş.

Yoruma Yorumcu: Sana kullarım diye hitap edilmesinden rahatsız değilsen evet kötü sayılmaz

Yorumcu: kulakların ile mi duydun öyle inandırıcı konuşuyor sunuz ki kendiniz bile inanmış siniz hiç birinden ses kaydı yok nereden çıkardınız gerçek bir kanıt sunar misin biz Osmanlı torunu değil ta kendisiyiz

Yoruma Yorumcu: o zaman siz müslüman da değilsiniz malum hiç ses kaydı yok

Yorumcu: hadis var kuran var

Yoruma Yorumcu: e tarih var kitaplar var

[…]

Yoruma Yorumcu: İyi saz çalıyon ha 😂

Muhalif paylaşıma muhalefet eden ve ad hominem (kişiye) tarzda söylem kullanan yorumcu, rasyonel olmamakla itham edilir. Tartışmanın sonu ise alaylama ile gerçekleşir. Son sözü söyleyenin Karikateis egemen söylemlerini destekleyen bir yorumcu olması, tartışmaların nihai durumunu örneklemesi bakımından önemlidir. Paylaşımla aynı fikirde olmamak, Karikateist'in karşı-hegemonik yorumcuları nazarında genel olarak rasyonel değildir. Aşağıdaki örnekte, bir hükmet temsilcisinin Youtube canlı yayınına dair eşzamanlı Facebook paylaşına ilişkin topluluk yöneticisi yorumu ve yorumu destekleyen karşı-hegemonik söylemler serimlenir.

Yorumcu (Karikateist): Yorumları kapamışlar ☺

Yoruma Yorumcu1: Disslike diye yazdığım şey çok beğeni alıyor umarım gözüne çarpmam Soylunun 😂

Yoruma Yorumcu2: yeşil TOP'lu troller spamlamış sayfanın etkileşimi nasıl düşmüş şuna bak.. Uzun süre oldu sayfama düşmüyor karikateistin paylaşımları

Yoruma Yorumcu3: Şimdi yeşil TOP,lar höykürmeye başlar😂

'Yeşil Top' olarak damga söylemine dönüştürülen durum, bir hükümet temsilcisinin sosyal medyada söylem etiğine yönelik kampanyasının sembolüdür. Bu sembol, kampanyaya katılanların profil isimlerinin yanına yeşil nokta bırakmalarının göstergesidir. Ancak kampanya sembolü, Karikateist içindeki öteki'yi tanımlamak için bir damga olarak kullanılır. Yorumlarda hükümet eleştirileri yapılırken, bir yandan da ikinci ekran uygulaması ile söylemin arayüzlerinde genişletme yapılır. Karikateist, söylemini olayın gerçekleştiği yer olan Youtube'da değil, kendi egemenliğindeki

topluluk sayfasına taşırken, karşı-hegemonik desteklerin olacağını da hesaba katmış olmalıdır.

Aşağıda, Karikateist'in İslam eleştirilerinden birine yanıt veren Müslüman kimlikli bir yorumcunun yorumu ve yoruma ilişkin susturmacı/ötekileştirici tavır yer alır.

> ***Yorumcu:*** Bizim ayetlerimiz konusunda çarpıtma yapanlar, Bize gizli kalmazlar. Öyleyse ateşin içine bırakılan mı daha hayırlıdır yoksa kıyamet günü güvenle gelen mi? Siz dilediğinizi yapın. Çünkü O yaptıklarınızı gerçekten görendir. (Fussilet 40)
>
> > ***Yoruma Yorumcu1:*** allah istemezse yaprrak bile kalmaz dimi abi ☺
> >
> > ***Yoruma Yorumcu2***: Peygaber efendimiz savaşta kocası ölmüş dul kadınlar la evlenirdi açıkta kalmasınlar diye Aişe anamızın da kocası savaşta ölmüştü onun için peyganber efendimiz onunla 6 yaşında dul kaldığı için evlendi merhametli efendimiz
> >
> > ***Yoruma Yorumcu2***: tmm Zeki Müreni de görüyormu haberdar mı 😁
> >
> > ***Yoruma Yorumcu3***: […] hepimiz hayvanız bunu olmayan düşünemeyen beynine sok
> >
> > ***Yoruma Yorumcu4:*** Tatlı su müslümanları islamı açık büfe gibi görür.İşine geleni alır, gelmeyene dokunmaz. İçinden çıkamayacağı mevzuları asla semtine yaklaştırmaz. Düşünmeye,sorgulamaya korkar. Ölene kadar da şuna takılıp kalır; Ya varsa!

İslam eleştirisine karşı İslam savunusu yapmak, topluluk içindeki olumsuzlama düzeneklerini çalıştıran ve tepkisel söylemleri kendine çeken bir harekettir. Yukarıdaki örnekte, suçlanmış olmaya karşı suçlamayı ve nefret söylemini gösteren birçok doğrudan ve dolaylı ifade vardır. Bu tarz yorumlaşmalar, alaylamanın yerine ciddiyetin gözlendiği söylemler barındırır. Bunun arka planında İslam savunusu yapmanın kırmızı bir çizgi olarak algılanması ve eleştirinin rasyonellik bağlamının etkileri aranabilir.

Aşağıda, yoksulluk eleştirisi yapan bir paylaşıma yapılan destekleyici yorumu eleştiren Müslüman kimlikli yorumcuya yönelik yorumlar görülebilir.

> ***Yorumcu:*** Fakirlikten kurtulmak için sadece dua etmek, daha çok fakirleşmenize neden olacaktır. Sonuç:Dua etmek hiçbir işe yaramaz.

Yoruma Yorumcu1: Rizik duasi oku bakiyim bir ay dene bereket giriomu evine girmezse tm ozamn istedigin gbi konuş. fikirlerimiz yarışsın isterdim ama görüyorumki silahsızsın. (SIKI HAYRAN)

Yorumcu: deneyenleri gördüm 😁 20 yıl dua ettiler olmadı. Sonuç = bankadan fazili kredi 😁

Yoruma Yorumcu1:Senin mantığına göre faizli krediyi ödemek için de dua etmek lazım 😁 kafalar çok güzel ya 😁 (SIKI HAYRAN)

Yorumcu: silahsizim aynen silahim olursa korkbenden bebegim😀 Ellerini açıp amin diyenler bile okadar umutsuz bakıyorlardı bizi hiç birşey kurtarmaz der gıbı😂😂😂 Elini açıp dua edenlerin hepsi fakir😕elinizi açıp dua edin diyen,ultra zengin😕😕

İslam eleştirilerine dair savunu içerikli yorumların egemen düşüncedeki topluluk üyelerinden alacağı yanıtın genel olarak nefret söylemi, dışlama ve alaylama sınırlarında olmasının, kolektif bir tavır varsayımı üretmek için teyit edilebilir bir ortaklaşma olduğu ifade edilebilir. Bireysel tavırlardaki sapmalar dışında, genel tavrı belirleyen topluluk duyusu ise Karikateist'in kültür dinamiklerince tesis edilir.

Aşağıda, koronavirüs salgını döneminde yetersiz destek bulduğu iddia edilen esnafların yaşadıkları zorlukları gündeme getiren bir paylaşıma değgin eleştirel yorum ve sonrasındaki yorumlar özetlenmiştir.

Yorumcu: Ben çalışanlarım için başvurdum ve aldım . Bence realist olmak lazım. 2 aydır çalışnalarım için devletten detek alıyorum. İnkar edemem bence bu paylaşım yanlış!!

Yoruma Yorumcu1: yalanciyi [küfür…] gun ya dahada cogalacaksiniz yada biteceksiniz. atsana admine evraklarin resmini, bizde alalim.

Yoruma Yorumcu2: kesin a k p uyesisin başka türlü alamazsin

Yoruma Yorumcu3: Nefesinizi yormayıııın! Twitter'ın kapattığı 7.500 AKtrolden biri! Profilinde işi olmadığını yazmış!

Yoruma Yorumcu4: Boş dükkana iki ay kira verdik, yanımızda çalışan arkadaşın işine son vermek zorunda kaldık. Küçük işletmeler olarak resmen battık. Senin özelliğin ne?

Yoruma Yorumcu5:yalancinin mumu yatsiya kadar :9

Yoruma Yorumcu6: Bunları duyanda Emine'nin bilezikleri sanacak 😊

Yoruma Yorumcu7: [küfür…] […] oğlu […]

> ***Yorumcu:*** Şuraya sadece destek aldığımı yazdım ; fakat görüyorum ki toplum olarak okadar önyargılı okadar tahamülsüz olmuşuz ki , kimisi aktrol yapmış , kimisi belge istemiş, kimisi yalancı olduğumu söylemiş, ha bide kimsi de densizlik edip küfür etmiş . Atkadaşlar ben sadece konu başlığının altına konuyla ilgili açıklama yaptım!!!

Paylaşımda iddia edilenin aksine yeterli destek aldığını belirten/iddia eden bir yorumcu, sinkaflı küfürlerin yanı sıra Aktrol, yalancı, Adalet ve Kalkınma Partisi üyesi v.s. olmakla suçlanır. Karikateist içindeki genel tutumu örnekleyen bu kamusal tartışma, biz gibi düşünmeyenlerin kim olabileceklerine dair kolektif önyargı ve kalıp yargı stoklarını da gösterir. Çünkü biz gibi düşünmemek, öteki olmaktır ve öteki'ye reva görülenlerin tamamı, biz gibi düşünmeyenlerle temas anlarında açığa çıkar.

Aşağıdaki örnekte ise, Photoshop çalışması olduğu bariz bir şekilde görülen bir görsel paylaşımı eleştiren yorumcuya verilen yanıtların bir derlemesi vardır.

Yorumcu: Kotu bir photoshop çalışması olmus.

> ***Yoruma Yorumcu1***: photoshop olsa harfler arabanın bagaj kapağına yansımaz. Ben Almanyadayım, bu tiplerden ne yazik ki çok var burda
>
> ***Yorumcu:*** arka cama kaplamayı yapabilen, ayni gorseli flip horizontal diyerek cevirip daha dusuk opacity ile bagaj kapağına da yansıtabilir ;)
>
> ***Yoruma Yorumcu2***: Photoshop değil...gerçekler...
>
> ***Yoruma Yorumcu3:*** bunları biliyorsan resimdeki görüntünün photoshop olmadığını görürdün .

Bir hakikat sonrası deneyim olarak kanaatlerin nesnel gerçeklik üzerindeki hakimiyetini simgeleyen polilog, görsel manipülasyonun gerçeklik algısını belirlemedeki rolünü açıklar. Algısal olarak yönlendirilmiş bireyler, hegemonik gerçeklikleri ile asıl gerçekliğin çelişmesi durumunda asıl olana karşı bir negatif tavır içindedir ve eleştirel olanlar da gerçeği görememekle suçlanırlar.

Hasankeyf'in betonlaştırıldığı iddiasını yansıtan bir görsel paylaşıma 'kaynak' talep eden yorumcuya verilen yanıt, sorgulamanın da ötekileştirilmeye neden olan susturmacı tavırla muhatap olacağına örnektir.

Yorumcu: Buna inanmıyorum. Kaynak nerede.

> ***Yoruma Yorumcu:*** vatandaş soracak ta utanıyor Hasankeyf türkiyedemi diye anla işte🫤

Karikateist'in görsel paylaşımları, topluluk yöneticileri tarafından tasarlanmamış olsalar da sosyal medyanın genel eğilimleri çerçevesinde kaynak içermezler. Bazı paylaşımlarında yorum kısmına kaynak linki bırakan Karikateist, anonim görsel ağırlıklı bir içerik politikası uygular. Sahte haberler çağında doğal bir okuyucu talebi olan 'kaynak belirtimi', karşı-hegemonik yorumcular nezdinde olağan değildir ve ötekileştirme tavrı devreye girer. Bu durum, madun suskunluğunun bir parçası olan sorgulama çekincesini ve sorgulayanlarda çekince önyargısı üreten hegemonyayı doğru örnekleyen durumlardan biridir.

Karikateist'in İslam eleştirileri içeren bir paylaşımına ithamkar dille eleştiri yapan herhangi bir yorumcunun, karşı-ithamla yüz yüze gelmesinin örneği, aşağıdaki diyalogda yer alır.

> ***Yorumcu:*** Sevgili #Karikateist bu denklemler kendince geliştirdiğin sacmaliklardan başka bir şey değil. Hiç birinin İslam'da karşılığı yoktur. Sana gerçek bir denkemden bahsedeyim. Cehalet mutluluktur. Onun için sana sadece bu dünya hayatında mutluluklar dileyebilirim.
>
> > ***Yoruma Yorumcu:*** Meeeeeee diye bir ses duydum koyunlar var etrafta galiba 🤣😂🤣😂

Koyun olarak itham edilen eleştirici, sorgulamıyor olduğu iması ile ötekileştirilir. Bu yönelim, karşı-hegemonik tartışma alanlarının çoğunda izlenebilir ve benzerlikleri kolayca anlaşılabilir bir kolektif tavrın eşlikçisidir. Alaylamacı bu tavrın bir başka örneği, aşağıdaki polilogda görülebilir.

> ***Yorumcu***: Kutsal olan dinimiz hiç bir zaman törpülenmemiştir kardeşlerim.. Bizim tabi olduğumuz din allahın da "yeter ki onursuz olmasın inançlar" mantığından, en yüce dindir.. Selam ve dua ile
>
> > ***Yoruma Yorumcu 1***:Kafamda Levent Yüksel'in Onursuz Olmasın Aşk şarkısının introsu çalmaya başladı kfjfjkjkfjbjfkjgj
> >
> > ***Yoruma Yorumcu2:*** ironi yapmiyorsan zir cahil bile degilsin biraz oku ha bire degistigini anlayacaksin
> >
> > ***Yorumcu:*** S400 yok mu.. Çekinmeyin fırlatın gitsin.. Dökün içinizi..

Söylemdeki dil yapısı bakımından pozitif tutum kapsamında değerlendirilmesi mümkün olan yoruma yönelik alaycı tavır, yorumcunun maruz kaldığı tazyiklere

ironik bir serzenişiyle sonuçlanır. İronide yer alan sembolik örneğin absürtlüğü ya da göze batıcılığı, eleştirel konuşanların karşılaştıkları tavrı eleştirme biçimlerinden biridir. Alaylamanın çoğul bir güç gösterim biçimi olarak egemenliğe ve üstünlüğe nasıl hizmet ettiği ise, bir sonraki bölümde tartışılacak olan mizah dili çerçevesinde anlatılmıştır.

Son olarak, topluluk destekçilerinden birinin ironik bir yorumla içeriğe destek vermek isteyişinin dahi mutlak dışlamayı tetikleyeceği varsayımını destekleyen bir örnek aşağıda gösterilmiştir.

> ***Yorumcu***: Admin inanmıyorsan o halde söyle bulutlar altında direk olmadan nasıl havada duruyor madem cübbeli ahmet hocaya değilde bilime çok güveniyorsunuz bunu açıklayın
>
> > ***Yoruma Yorumcu***: Doner satmaktan kafa doner olmus.
> >
> > ***Yorumcu:*** sizin anlayacağınız şekilde anlatayım, yukarıdan iple asılmış vaziyette duruyorlar 👍
> >
> > ***Yorumcu:*** Burda bir ironi yapayım dedim sayfanın zeki olanları emojin bırakıp gülmüşler geriye kalan cahilleri yorum yapmakla yetinmiş

Yukarıdaki örneklerle özetlenen susturmacı ve dışlayıcı tavrın, karşı-hegemonik bir madunlaştırma tavrı ile özdeş olduğu şüphe götürmez. Bu tavrın, topluluk üyelerince nasıl yorumlandığı ve ardındaki güdülerin nasıl söyleme aktarıldığı da genişletilmiş bir kamusal söylem bütünlüğü olarak düşünülebilir. Karikateist'in kimlik denklemlerinin tarafları arasından seçilen görüşmecilerin susturmacı ve dışlayıcı tavrı yorumlayan söylemleri aşağıda özetlenmiştir.

> [B]ir haklı çıkma mücadelesi var. Herkes kendi bildiğini okuyor. Oysa bilimsel dayanaklar mutlaka söylenmeli. Söylenmediği zaman dayatmacı bir durum doğuyor. Bu, iki taraf için de geçerli. Saygı her şeyden önemli. Karşı görüşlere saygılı olmak gerekir. Karşı görüşü yıpratacak oluşumda bulunmak yanlış. Agresif bir paylaşım olduğunda zaten bunu biz Ateistler de eleştiririz. Ancak Müslümanlar genellikle tehdit ve küfrediyor. Tartışma ve kışkırtma derdindeler. Özünü bildikçe susmakta yarar var. Bazı ileri uç durumlarda müdahil olurum. Benimle aynı görüşteki insanların yanlışlarını özelden mesaj atarak eleştiririm. Orta yerde konuşmam […] Öyle bir şey ki, her iki tarafı da susturmak isterim. Faşist, durdurulamayan ve bağnaz insanlara karşı yazar ve haddini bildiririm.

Dediğim gibi Ateist olanı özel mesaj atıp uyarırım ve yazmamasını isterim. (*Efendisiz, Ateist*)

[Z]ır cahilleri hep susturmak istedim. Tahammül edilemiyor. Susturmaya çalıştım karşı yorumlar yaparak. Yorumunu savunmasını istedim. Ancak bir sansürü savunmadım asla. Herkes özgürce konuşabilmeli ve yorumunu savunmalı. Ancak akılcı bir şekilde savunmuyorsa ve nefret araya giriyorsa susmalı. […] Genellikle iletilere birileri yorum yapar, destekler ya da karşı çıkar. Yorumların geneli pozitiftir. Mizahla açımlanır. Muhafazakarlar ise daha çok nefret söylemi paylaşırlar. Böyle olunca da nefret söylemi karşılıklı hale gelir. Burada 'Müslüman giremez' limiti yok. Gizli grup değil. Sansür odaklı bir susturulma ya da gruptan atılma olayından rahatsız oluyorum. Trollük her zaman trollük değildir. Çoğu zaman kişinin trol olduğundan bile haberi yok. Bu yaftalama doğru kabul edilemez. (*Karşı-Cins, Panteist*)

[H]er iki taraf adına da fikir empoze etmeye çalışanları susturmak isterdim. Savunmak ve empoze etmeye çalışmak apayrı şeyler. Sığ bakışlı ve bağnaz insanların bazılarının yorumlarını okurken, 'şunun ağzına bir tane vursam' diye düşündüğüm çok oldu. […] Dozu kaçırmak sempati duyan insanları soğutur. Ben içerik yerine yorum okuyan biri olduğum için, haddi aşanların tavırlarını gözlemleyebildim. İçerikleri doğal olarak birilerini çektiği gibi diğerlerini itecektir. Had bilmek, karşılıklı konuşmada en önemli ilke olmalı. (*Dionysos, Ateist*)

[B]ence Ateistler de yanlış bir dile sahip olabiliyor. Bu, toplumun bir özeti. İnsan kendini ifade ettiği ve izini bıraktığı yerde kültür üretir. Tartışma kültürümüz olmadığı için kutuplaşma kendini gösteriyor. Bu, biraz da yayı politikasıyla ilgili. İki taraf da belli başlı bir tartışma kültüründen yoksun. Özgür ifade yasalarla da engellendiği için herkes konuşamıyor maalesef. Bence kişiler sövseler ve küfür etseler de ceza almamalılar. Eğer bir taraf ceza alıyorsa diğer taraf da almalı. Bu konuda Ateistler negatif ayrımcılığa uğruyor. Amerikan kültüründeki 'free speech/özgür konuşma' olayını destekliyorum. Ben hiç kimseyi susturmadım. Küfür ettiğinde bile susturmayı denemedim. Argüman sunarım. Gruptan çıkarma yetkimin olduğu bazı sayfalarda bile bunu asla uygulamadım. Admin yetkimi değil, dil yetkimi kullandım. (*Heretik, Ateist*)

[B]enim susturma tarzım Müslümanlardan biraz farklı. Ben direkt acımam ve dalga geçerim. Bazen insanları yerin dibine sokmak, vurmaktan daha etkili. Öyle saçma iddialar var ki resmen bana mizah malzemesi veriyorlar. Gerekirse aşağılarım. Ben Müslümanların susturulmasını ya da bu sayfada olmamasını isteyenlerden değilim. Tam aksine daha fazla olsunlar ki eğlencem artsın. Bunu egoist bir istek olarak düşünmeyin. Ben, yorumları okuyan binlerce kararsız insan olduğunu biliyorum. Politika ve dinle kandırılmış insanlar, siyasal islam ve Müslüman konuşmalarının garipliğini yüzlerine vuran yazıları okusun ki çarpıcı bir şekilde görsünler absürtlüğü. (*Azer, Deist*)

[İ]şlerine gelmeyen bir şey yazdığımda resmen kokuyu almış gibi bir olup çullanmaya ve hakarete başlıyorlar. Dalga geçmek, geçen insanı küçültür. Kaç tane insanın gruptan engellendiğine şahit oldum. Küfür ya da hakaret etmeden açıklama yapanlardan rahatsız oluyorlar. Bizimkiler de düşünmüyor. Bunlara kızmak, koz vermek oluyor. Oysa sakin kalıp mantıklı sorular sorunca çıldırıyorlar. Saldırmaya başlıyorlar. […] Ben lafımı esirgemeden yazarım. Hiç cevapsız bırakmadılar çok şükür. Hemen bir suçlama, aşağılama, alay. Onlara göre sadece Ateist, Müslüman, Ak Partili ve CHP'li var. Sanki başka insan yokmuş ya da bunlardan biri olmadan yaşayamazmışsın gibi ya onlardansın ya bizden. Klasik statükoculuk ve vesayet mantığı. Topluma üstten bakanlar kendilerini tatmin ediyor. (*Ömer, Müslüman/Sünni*)

[Ç]ok da dikkate alınacak bir sayfa değil benim için. Kandırılan insanlara acıyorum sadece. Ben gerçekten bilgi almak isteyene ve eleştirene açıklama yaparım. Gerisin geriye dalga geçiyorum. Bazen öyle şeyler yazılıp çiziliyor ki gülmemek mümkün değil. […] Şov yapıyorlar. Birkaçına yorumdan kaçtı diye özelden yazdım, engel yedim. […] Öyle kimse kimseyi susturamaz. Beni engelleseler, başka bir profilden yazmak istediğimi yine yazarım. Sosyal medyada kimseyi engelleyemezsin. (*Fatih, Müslüman/Sünni*)

[K]imseyi susturmak istemem. Karşıdaki kişi pek sorgulamayan ve basmakalıp konuşan biri ise muhabbeti kesmeyi tercih ediyorum. Öte yandan sayfada konuşulan konulan gayet akılcı ve mantıklı konular olduğu için eleştirmem. (*Antonio, Hıristiyan*)

[B]en yorum yapmıyorum pek. Yorumlarda saygı ve kadına karşı nezaket görmüyorum. Anlamaya çalışmıyorlar, saldırıyorlar. Laf anlatamadığım kişilere

boş vakit harcamak istemem. […] Müslümanlığı savunmak imkansızlaştırılıyor. Hiçbir yorum mümkün değil. Kızana da aynı yaklaşım var, soru sorana da eleştirene de başka türlü düşünen birine de. Gerçekten kaliteli bir tartışma ortamı olsaydı tespitlerimi ve eleştirilerimi zevkle yazardım. Seviyesiz ve sokak jargonuyla yazışan insanlar herkese kötü örnek oluyorlar. (*Fatma, Müslüman/Sünni*)

[H]er türden insanın olduğu yerde kimi, neyle yargılayacaksınız. Makul, usturuplu insan da var yobaz ve saldırgan olan da var. Arasından seçmek lazım. Her konuşmaya müdahil olunmaz. Fakat genel görüşüm, Ateistler daha fazla mantıklı ve tarafsızken Müslümanlar daha taraflı. Adamlar ekmek bulamayan yoksulların derdini, dinin siyasete alet edilmesini, işsizliği paylaştığında bile tepki alıyorlar. Bunda bile partizanlık olmaz.[…] Ben esas susturma gayesinde olanları Müslümanlar olarak görüyorum. Küfür, tehdit, hakaret had safhada. Hiç tehdit eden Ateist görmedin grupta. (*Latife, Müslüman/Alevi*)

Görüşmeci grubundan alınan görüşler, amaçsal eylem olarak söyleme aktarılan susturmacı tavrın kabul edilmeyen ve tarafların kendilerine yakıştırmadıkları bir tavır olduğuna işaret eder. Susturmacı tavır, meşru gerekçeleriyle birlikte anlatılırken, her görüşmeci kendini pozitif değerler çerçevesinde dolaylayarak özgürlükçü bir rol biçmeyi hedefler. Suturmacılık reddedilir ya da bazı meşru zeminlere yayılarak dolaylı bir öz-değerleme ifade edilir. Görüşmecilerin bellek yoklamalarının ortak noktası, susturmacı tavra maruz kalanların belirginliği, susturanların ise gaipliğidir. Susturulanlar söylemdedir, ancak susturanlar ya zamirlerle ya da öteki kimliğin tanımlayıcısıyla anılırlar. Biz'den olana kayırmacı yaklaşıp ayıp örten kişiler, öteki söz konusu olduğunda etiğin aleniyet ilkesini üst cümlelerde savunabilirler. Görüşme seçkisinin çıkarımı, susturmacı tavrın kendisinden ziyade gerekçesinde olup biten bir dizi tepkileşimler zinciri olarak kavramsallaştırılabilir. Kişiler susturmak hakkında değil, haklı sebepleri üzerine akıl yürütürler. Koşulsuzluk olmadığı için, susturmanın potansiyel bir güç aygıtı olarak tahakküme dönüştürülmesi sorunu da her zaman orada olacaktır. Çünkü susturma veyahut susturulma olayı kişisel düşünülemez, genelleştirilir. Kişilerin indirgenmiş öyküleri yoktur ve genel geçer yorumları kullanarak kendi görüşlerindeki tahakküm sızıntılarına bariyer ya da tampon tezler üretmeyi yeğleyebilirler. Neticesinde susturma, kişinin kendinde değil öteki'isinde

düşündüğü bir negatif eylemdir. Kişisel konumlarını bireyselleştirebilenler ise her iki tarafın ortak olumsuzlarını görürler, tarafsız değerlendirmenin nasıl ifade edilmesi gerektiğini bildikleri için tarafsız görünürler fakat yakın oldukları paktı daha az sözcükle yargılarken, öteki paktın yargısını somut örneklerle anıştırmalar yaparak pekiştirirler.

Yorum alanında alt-politik olarak üretilen karşı-hegemonyanın mücadele safhalarını anlamayı güçlendirmesi için, politik ve dini olarak Karikateist içeriğine muhalif yorumlar yazan bazı Müslüman kimlikli kullanıcılara kişiselleştirdikleri gerekçeleri sorulmuştur. Esas olarak, kolektifleşen güdüleyicilerin bireysel motivasyonları da orkestra eden bir bilinç sistemi gibi işlediğini göstermesi bakımından öznel gerekçelendirmelerin farklılık içerdikleri söylenemez.

> [S]iyasi bir amaçla kesinlikle yazmadım. Siyaset, açıkça ve tarafını belli ederek yapılan ciddi bir iştir. Bir siyasi parti iyi ya da kötü olsun, açıkça hedef gösteriliyorsa haklı olarak sorarım 'siz kimsiniz?', 'neye hizmet ediyorsunuz?'. Yaptıkları bir halk eleştirisi değil. Onlar açıkça söylemeseler de bazı siyasi partilerin sözcülüğünü yapıyorlar. Tarafsız gibi görünmeleri iğreti geliyor bana. Yüzlerine vurmak istedim […] Sadece kısa bir soru sordum ve beklediğim gibi oldu. Koyunluğumdan tut trollüğe kadar her şeyi yakıştırdılar. Şaşırmadım (*Müslüman Muhalif Yorumcu-1*)

> [B]en bu sayfayı dini paylaşımları için takip listesine aldım. Bazen vurucu ve gerçekçi şeyler yazıyorlar. Fakat eğri oturup doğru konuşmak lazım. Bu hükümet döneminde Türkiye görmediği hizmetleri gördü. Birkaç münferit olay üzerinden sürekli yüklenme sürekli yüklenme derken art niyet ararım. Yahu kadına, hayvana tecavüzde bile lafı siyasete getiriyorlar. Bu aklı selim bir davranış değil. İftiraya sessiz kalan da iftira atanlarla beraber sayılır. Saçmalığı dile getirmezsem içim rahat etmezdi. […] Destekleyen oldu ama ekseriyetle karşı çıktılar. (*Müslüman Muhalif Yorumcu-2*)

> [A]k Parti ile Müslümanlığın ne alakası var. Bir defa ülkemizin yönetimi anayasada açıkça belirtilmiş. Laik bir ülkede yaşıyoruz. Laiklik, Ateistlik demek değildir. Tutup sanki Ak Parti'nin yaptıkları Müslümanların yaptığıdır gibi bir anlayışı aşılıyorlar. Ben Ak Partili değilim ama Müslümanım. Beni ilgilendirmez ne yaptıkları. Ben dini, kaynağından sorgularım. […] Bunu dile getirince akla

sığmaz hakaretler de yapılınca açtım ağzımı, yumdum gözümü (*Müslüman Muhalif Yorumcu-3*)

[A]yetlerle, hadislerle dalga geçmek kimsenin cüreti olamaz. Dalga konusu yapanlara haddini bildiririm. İnsan gibi konuşmayana aynı dilden karşılık veririm. Burası Müslüman ülke. Atalarımız bunlar dalga geçsin diye şehit olmadılar. (*Müslüman Muhalif Yorumcu -4*)

[T]ebliğ, ruhu gerçekten bihaber olanlara ve şeytanın mühürlediği kalplere ilaçtır. İslam, eğer onların söylediği gibiyse zaten doğru olamaz. Ancak onlar yalanlara gerçekmiş gibi inandıkları için İslam'a değil kendi karanlıklarına düşmanlar. Gerçek İslam'ı bilen herkes nasıl iman ediyorsa onlar da eder. Paylaştıkları yazıların altına ayetlerle cevap verdim. Benim sözüm bil yalan olabilir ama ayette yalan olmaz. Gerçeği görsünler diye yazdım. […] dalga geçenler çok oldu. Ayeti yalanladılar. Bir kişi bile gerçeği görse bana yeter. (*Müslüman Muhalif Yorumcu-5*)

Müslüman kimlikli muhalif yorumcuların kişisel hikayelerinin bağlamı çeşitlilik göstermesine rağmen konuşmanın niteliğinde 'yanıt verme' tetikleyicisi müşterektir. Müslümanlar Karikateist içinde kendi kendilerine konuşma başlatmazlar. İddia makamına karşı kendilerini savunmak zorunda olan kişilerin kimliği olarak Müslümanlık, orada bir azınlığa karşılık gelir. Yukarıdaki yorumcular, agresif ve yumuşak dil aralığındaki farklı kademelerden seçilmiş yorumlarıyla bir azınlığın çoğunlukla kurduğu tarihsel ilişkiyi doğrular. Azınlığın dili ne türde olursa olsun, çoğunluk tarafından kaale alınmaz ve değersizleştirilir.

Aşağıda, Ateist yorumcuların, Müslüman muhalif yorumculara verdikleri yanıtları gerekçelendiren söylemleri özetlenmiştir. Bu özetleme, karşı-hegemonik dildeki muktedir tavrı ve öteki'ne yönelik tutumu ifade eden sözeylemlere atıf yapar.

[A]kıl ve mantık dışı inançları anlatan paylaşımlara, akıl ve mantık dışı inançlarıyla cevap verdiklerini sanıyorlar. Hoşgörüden söz ederken tehdit ve hakaret havada uçuşuyor. Tabi ki alay ederim. Ciddiye alınacak yorumlara alaycı davranmam. […] Bir zahmet bari burada salsınlar bizi. Ben artık yaratıcı mizah yapmak istiyorum. Yerimizde sayıyoruz. Nihat Hatipoğlu'na her yıl aynı soruları

nasıl soruyorlarsa, yorumları da yıllardır hep aynı. Ezbere konuştukları açık ve net. (*Ateist Yorumcu-1*)

[T]üm medya susturulmuş. İnsanlar gerçekleri sosyal medyada konuşup öğreniyorlar. Buraya bile tahammülleri yok. Her yerde onların istedikleri konuşulsun istiyorlar. Yorum yaparken söylemek istediğim tam olarak şuydu; 'Sosyal medya muhaliftir. Karikateist muhaliftir. Burası bizim. Burada biz konuşacağız siz dinleyeceksiniz. Her yerde sizi dinlemekten bıktık.'. Karikateist'te kendi propagandasını yapan birine yanıt verilmezse, kendini haklı sanar ve susturduğunu düşünür. (*Ateist Yorumcu-2*)

[O]smanlı torunuyuz sloganının trajikomikliğini yeterince sindirememişken, Türkiye'nin Osmanlının devamı olduğunu iddia etmesi tam bir karın ağrısı sebebi. Cumhuriyetin temellerinden ve ruhundan bihaber insana laf anlatmak kolay değil. Osmanlı torunuysa, şimdiki torunlar nerede yaşıyorsa oraya gitsin. Ulu Önder Atatürk'ün Osmanlı paşası olduğunu söylemek bence bilinçli çarpıtma. Atatürk, kırmızı çizgimdir. Her yerde savunduğum gibi, burada da savundum (*Ateist Yorumcu-3*)

[M]üslüman mahallesinde salyangoz satılmazsa, Ateist mahallesinde abdestli gezilmez. İşin şaka kısmı bir yana, kendi inancından doğru düzgün haberi olmayan ve inancının ona nasıl baktığından habersiz bir ablamız, bize cahil dedi. Kocasına, babasına, erkek kardeşine söyleyemeyeceğini bize söylüyorsa cahil olmamamız gerekir. Ona neden asıl cahilin kendi olduğunu tane tane anlattım ve yine cahillikle suçlandım. (*Ateist Yorumcu-4*)

[A]ktrol ekipleri her yerde çalışıyorlar. Bot hesaplardan yorumlar yapılıyor. Normal bir kullanıcıyla trolü ayırmak için profiline girip bakmak sonuç verir. Aktrol olana Aktrol demek suçlama değildir, suçüstüdür. (*Ateist Yorumcu-5*).

Müslüman muhalif yorumcuların 'kendilerini dışlayan ve ötekileştirenler' olarak seslendikleri Ateist kimlikli yorumcular yorum gerekçelerinde iki temel kaideyi öne çıkarırlar. Birincisi, Ateist kimlikli yorumcuların deyimiyle 'Karikateist'in, hükümete sempati duyanlar ve Müslümanların alışık oldukları gibi konuşabildikleri' bir alan olmadığı, ikincisi ise doğruları savunmaktır. Bu iki kaide de karşı-hegemonik gücün tarihsel üretimini destekler. Çünkü hegemonya kurmayı başarabilenler, ötekilerinin kendilerine özgü dillerindeki anlam dünyalarını hegemonik yaşama evrenlerinden

dışlarlar ve onlar hakkındaki doğruları söylediklerini iddia ederler. Hatta onlar adına kendi dilleriyle konuşurlar.

4.6. Karikateist Karşı-Hegemonik Söyleminin Argümantasyonu

Karikateist karşı-hegemonyasının iletişimsel bağlamlarını taşıyan kolonlar ve ortakça kabul edilmesi umulan kolektif bilinç sistemi söylemde öne sürülen bir argümantasyon sayesinde ofansifleşir. Otonom tarihsel bloğunu bir meydan okuma olarak hegemonik iktidar bloğunun karşısındaki bir direniş seti olarak kurmayı deneyen Karikateist karşı-kamusal söylemi, hegemonik söylemden bağımsız değildir ve onun bir ters-okumasıdır. Bu ters-okumanın art yetişim belleğini ve doğrulayıcılarını oluşturmak üzere paylaşılan argümanlar, Aristo'nun deyişiyle 'konsensüs', Klein'in deyişiyle de 'kolektif geçerli' ya da 'ortak geçerli' (Habermas, 2019: 56-61) olma iddiasındadır. Aksi takdirde Karikateist tarihinin karşı-hegemonik bloğu geçerli olamaz.

Habermas'a göre (2019: 39), yaşama evrenlerinden emin olmanın ön koşulu, yaşanılan dünyada olup bitenler ve yapılması gerekenler konusunda uzlaşabilmektir. İçinde yaşanılan dünya, bir dile sahip olma şartını ve eylem yetisini karşılayan özneler topluluğu için tek ve aynı dünya olarak kabul edildiği zaman nesneldir. Bu önerme, hegemonik savaşımda bir teleolojik/amaçsal eylem olarak hareket eden tarihsel bloğun mutlak gerekliliği ile olanaksızlığı arasındaki paradoksal iyimserliktir. İletişimsel eylemin çıkarlar ve değerler ortaklığında arıtıcı bir güç olması, ortaklığın eşitsizliğe uzanan bağlamlarında karmaşıklaştırıcı bir sembolik şiddet olması anlamını da taşır. Karikateist'in konuşucu özneleri bu yüzden tek ve aynı dünya olarak kabul ettikleri bir ortak yaşam alanında değildir ve varlıklarını öteki için tehlikeli bir kurgu biçiminde sürdürürler. Her özne ya da özneler öbeği, öteki'si hakkında ve üzerinde ortak kabule dönüşmesini istedikleri bir 'geçerlik iddiası' ile konuşurlar. Geçerlik iddialarının tartışımsal olarak doğrulanması düşüncesi iletişimsel eylem kuramında özdek bir konumdadır (Habermas, 2019: 35). Karikateist argümantasyonu, kolektif geçerlik iddiasının sağlama koşullarının tesisinde bir harç olarak kullanılır.

Argümantasyon, konuşmaya katılan tarafların tartışımlı geçerlik iddialarını konu edindikleri ve argümanlar yoluyla bu iddiaların doğruluğunu tanıtlamaya ve

eleştirmeye çalıştıkları bir konuşma türü olarak öncelikle bir önerenin kendi varsayımında doğruluğunu kabul ederek öne sürdüğü geçerlik iddiasının tartışılmaya açılmasını ve böylece öznel görüşlerin nesnel bilgilere dönüşmesini gerektirir (Habermas, 2019: 45-55). Karikatesit'te öznel konuşulanların kamusal katılımla nesnelleşmesi ya da nesnel konuşulanların öznel kanaatler üretmesi arasındaki ilişki, tartışımlı bir hegemonik ilişkinin argümanları tarafından idare edilir.

Habermas (2019: 53), Toulmin'den esinle argümantasyon tipleri hakkında bir yeniden sınıflama yapar ve sorunsal anlatımlar ile tartışmalı geçerlik iddiaları yönünden teşhisler belirtir. Bu teşhisler içinde '***kuramsal tartışım'*** ve '***pratik tartışım'***, Karikateist argümantasyonlarını tipleştirmek için önemli kategorizasyon başlıkları olarak kullanılabilir. Tümdengelimli (dedüktif) bir argümantasyon metodu olan kuramsal tartışım, sorunsal anlatımlar bakımından bilişsel ve araçsaldır. Bir söylem gücünün algılanışını ve amaçsal etkinliğe hizmet eden bir araç olarak kullanılışını konu alır. Tartışmalı geçerlik iddiaları ise önermelerin doğruluğu ve teleolojik eylemlerin etkililiği hakkındadır. Bir söylemin, hegemonik olarak ortaya koyduğu önermelerin ve eşleşik olduğu amaçsal etkinliğin tartışımlı doğası, kuramsal yapısı itibariyle tartışmalıdır. Tümevarımlı (endüktif) bir argümantasyon metodu olan pratik tartışımda ise ahlaki-pratik söylemler ile yapılanlar hakkında sorunsal anlatımlar tasarlanır. Bu anlatımlar, sorunsallaştırılan eylem normlarının uygunluğunu irdeleyerek öteki hakkında yapı-sökücü avantajlar elde etmeye yarar. Karikateist bir taraftan öteki'sinin önermeleri ile amaçsal etkinlikleri hakkında karşı-argümanlarla kuramsal tartışma yapar, diğer taraftansa daha yoğun olarak öteki'sinin yaptıklarını ahlaki ve normatif aykırılık iddialarını içeren argümanlarıyla pratik tartışımlarında yeniden temsil eder.

Karikateist yazarları/topluluk yöneticileri, argümantasyon tiplerini '*bilim ve mantık temelli*' bir üretici güç olarak adlandırır. Rasyonel bağlamda *reductio ad absurdum* (absürde indirgeme) türünden bir mizah dilini kullanan yazarlar, mantığın yeniden temsilini yaparlar. Bilim söylemi ise Yeni Ateist kimliğinin temellendirileceği düşünsel altyapıyı anlamak için bir referanstır.

Aşağıda, kuramsal ve pratik tartışımın yanı sıra Karikateist'in en belirgin argümantasyon tipi olan mizahi tartışım başlıkları altında bulgu serimi yapılmıştır.

4.6.1. Kuramsal Tartışımlar

Karikateist'in kuramsal tartışımları genel hatlarıyla öteki olarak imlediği politik düşman ve dini düşmanların argümanlarının ters-yüz edilmesini ve amaçsal varlık etkinliklerinin sorgulanışını içerir. Bir bilişsel olarak kamusal bilinci denetleyen hegemonik önermelerin yapısını bozmayı amaçlayan bu tartışım, teleolojik yarılmalar hedefleyerek öteki'nin hegemonyasını çürütmeye çalışır. Aşağıda, önceki başlıklardaki örneklerde de görülen kuramsal tartışım içerikli bir seçki yer alır.

- Buyrun, Osmanlı torunları(!) Fransa'ya Charlie Hebdo'ya Muhammed karikatürü için saldırırken, Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı "Kainat Liderimizin himayelerinde" Osman Hamdi sergisi açtı. (*Ekim*)
- AKePeli gençlik içinde Atatürk'ün adının geçmediği "sen kimsin?" videosu çekmiş.
  Gerçi biz onların "sen benim kim olduğumu biliyor musun?" videolarına alışıkız.. (Ekim)
- Sayfamızda da AKePe politikalarını eleştirdiğimizde, en şiddetli tepkiyi gurbetçilerden, özellikle Avrupa'da yaşayanlardan alıyoruz. "Beğenmiyorsanız ülkeyi terkedin" diyenleri daha bir seviyoruz. Abi de tarafını seçmiş.. ☺ (*Haziran*)
- Hiçbir peygamber yeni bir din getirmedi, hepsi var olanı törpüledi. (*Eylül*)
- Kimse "gelenek" diyerek kendini kandırmasın. Ayasofya'da verilen mesaj net olarak budur. "İslam hoşgörü dinidir." Diyanet işleri başkanı minbere kılıçla çıkarak İslam'ın ne kadar hoşgörülü olduğunu anlattı 😎 Tam inanacağım bir gülme geliyor (*Temmuz*)
- Eğer siz "AKePeli bakanlar yolsuzluk yapıyor, Dosyalar yargıya taşınınca da yargı bu haberleri herkes duymasın diye engelliyor " derseniz, onların ortaya çıkmasını istemedikleri şeyleri duymasını istemedikleri insanların duymasını sağlayacağınız için "AKePeli bakanlar yolsuzluk yapıyor, Dosyalar yargıya taşınınca da yargı bu haberleri herkes duymasın diye engelliyor" demeyin sakın!.. 🤸🚀 (*Aralık*)
- Ahsggsgsa. Sana çip takıp ne yapsınlar bro. Çipin iq'su düşer 😌 (*Aralık*)
- Kuran'ın yazılı olduğu kağıdı, yazılı olan kurallardan daha çok önemseyen insana "yurdum müslümanı" denir. Beş vakit namaz farzdır, faiz haramdır, umursamaz! Bunların yazılı olduğu kağıdı yırtana deli olur.. (*Ekim*)
- AKePe'den önce KADIN yoktu(!) Şimdi Kainat Liderimiz sayesinde SEMBOLİK de olsa BAYAN var! Eveeettt sayesinde, hem de ehehe! (*Temmuz*)
- O gün: Vahdettin İngilizlere İstanbul'un anahtarını veriyor, İskilipli Atıf "Yunan kazansın" diye hutbe veriyor, dua ediyor, Damat Ferit'in çeteleri

Kuvayi Milliyecileri katlediyordu.Bugün: Parsel parsel vatanı satarken, karşı çıkanlar,karşı çıkma potansiyeli olanlar uydurma suçlarla hapse tıkılıyor, “keşke Yunan galip gelseydi” diyen fesli deliler baştacı ediliyor. 30 Ağustos sadece düşmana değil, doğudan batıya, kuzeyden güneye vatan hainlerine karşı da kazanılmış bir zaferdir, zaferimizdir! (*Ağustos*)

Genelleştirici ve basmakalıp hegemonik söylemlerin yeniden üretiminin yanı sıra, öteki içinden seçilenlerin kişisel söylemlerinin genellendiği kalıp yargılı kanaatler üretimine başvuran kuramsal tartışımlar, bir tür karşı-argüman gibi de okunabilirler. Bu öteki üretimli söylemlere yanıt niteliğindeki baskın söylemlerin yanında, Karikateist’in öteki’si hakkında ürettiği önermesel geçerlik iddialarını taşıyan söylemlere de başvurulur. Politik düşman olan hükümet ve dini düşman olan Müslümanların varoluşsal mücadelesinde bir erek olarak sembolikleştirdiği kuramsalların sorunlaştırılması, Karikateist tezlerinin dolaylı zemin bilgileriyle kodlanır.

4.6.2. Pratik Tartışımlar

Görünürdeki tümel ve tikel davranışların hegemonik değerliklerini sarsmayı ödevleştiren pratik tartışımcılar ahlak ve norm söylemlerini ağırlıklı olarak kullanırlar. Türkiye’deki hegemonik söylemlerde gayriahlaki ve anormal diye çağrılan Ateist kimliği, Karikateist’in karşı-hegemonik söylemlerinde aynı argümanlarda özne ve zamirleri yeniden yerleştirme taktiğiyle desenlenir. Nitekim Karikateist’in belirgin argümantasyon stratejisi ahlak sorunlaştırması ve normatif aykırılıklara ayrılan bir otoriter yaklaşımdır. Aşağıda, Karikateist’in pratik tartışım örneklerinden bir seçki yer alır.

- T.C. Anayasasına göre, “vatanın bütünlüğünü koruma” görevi Cumhurbaşkanı ve TBMM’ye verilmiştir ama Kainat Liderimizden ve İsmailağa Vakfı’ndan iyi bilecek değiliz tabi!.. Anayasa mı dedim az önce ben?!?!.. 🤸 (*Aralık*)
- 800 bin fark atarsanız AKePe de işte böyle size çelme atar.. 🤸 Marmaray’da Ekrem Başkan’ın talimatıyla 9 aydır uygulanan aktarma indirimi, Ulaştırma Bakanlığına bağlı TCDD’nin itirazı sonucu mahkeme kararıyla kaldırıldı. İstanbul Büyükşehir Belediyesi’nin geçen hafta UKOME’ye getirdiği aktarmanın devam etmesi yönündeki yeni karar AKePeli Meclis üyelerinin HAYIR oyları nedeniyle oy çokluğuyla reddedildi. Nasıl?!?! Şahlanıyor muyuz AKePeliler?!?!.. 🤸🚀 (*Kasım*)

- Hilafet çağrısı 5237 Sayılı TCK'nın 309. Maddesi gereğince Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının öngördüğü düzeni ortadan kaldırmaya teşebbüs etme suçudur ve cezası AĞIRLAŞTIRILMIŞ MÜEBBET HAPİSTİR. İlgili suç açıkça işlenmiştir. Yok mu vatanını seven bir Cumhuriyet Savcısı. Evet farkındayım son cümle komik oldu.. (*Temmuz*)
- TRT yine şaşırtmadı.. Kırmızı bültenle aranan Osman Öcalan'ı bulacak kadar yetenekli, azılı bir terörist olduğunu bilmeyecek kadar masum, ottan çöpten TRT payı alıp ipe sapa gelmez dizilerle bütçesini eritecek kadar uyanık.. (*Kasım*)
- bir MHP'li, bir liyakatsız muhtemelen akp'li milli parklar görevlisi ve nesli tükenmek üzere olan bir canlının katli.. hayatta duyduğum en normal cümle çünkü onlar iyi ve güzel olan her şeyi yok etmeye yemin ettiler. (*kasım*)
- Osmanlı, işgal ettiği ülkelerde esir aldığı kadınları 'Kılıç hakkı' diye getirip Istanbul esir pazarında satardı. Bu pazar Cumhuriyetle birlikte kaldırıldı. Ebedi Başkomutanımız Gazi Mustafa Kemal Atatürk'e minnetle.. (*Temmuz*)
- Yerli kara otomobili TOGG'u beklerken, yerli uçan arabamız göklere çıkacak. 2012'de havalanan ve kendisinden bir daha haber alamadığımız yerli uçağımızla çarpışmasa bari.. O değil de o kadar "yol yabdı" adam, n'olacak o geçiş garantili yollar, köprüler?!?!.. (*Haziran*)
- Mini etek mi giymişti? Gece geç saatte sokakta mıydı? Cilveli miydi? Kendisine emanet edilen köpeği tecavüz ederek öldürdü. KURBAN İLE EMPATİ KURMAK ZORUNDASINIZ, KATİLLE DEĞİL. TECAVÜZ VE CİNAYETTE "AMA" DEDİĞİNİZ HER CÜMLENİN BEDELİNİ KADINLAR, ÇOCUKLAR VE HAYVANLAR ÖDÜYOR (*Temmuz*)
- 48 saat önceki Cumhuriyet Bayramı koronavirüs nedeniyle iptal, bugün AKePe Kongresi MUHTEŞEM KATILIMLA. 24 saat önce deprem oluyor, enkaz altında belki hala vatandaşı olan ülkenin Cumhurbaşkanı, deprem bölgesine gitmek yerine Van'a gidip "BUGÜN GÜZEL BİRGÜN" diyerek kongreyi başlatıyor (*Ekim*)

Karikateist, öteki'si hakkında pratik tartışım yaparken siyasal etik, yönetim etiği, din etiği ve hukuki normatiflik gibi ihlaller üzerinde durur. Pratik tartışımın zıtlığı ise yapılanların olumsuzlanmasının yanı sıra, yapılması gereken olarak savlaşan davranışların yapılmayışının olumsuzlanması ekseninde gerçekleşir. Bir itibarsızlaştırma stratejisi olan olumsuzlama, Karikateist'in reelpolitik söylem setlerinin bakış yönüne işaret eder. Habermas'a göre (2019:111), geleneklerin açıklama ve haklı çıkma potansiyellerini düşürmek, yüksek kültürlerde mitsel-anlatısal, yeniçağ kültürlerinde ise dinsel, kozmolojik veya metafizik kopuşla ilintilidir. Bu değerden düşürme hamleleri, yeni dil düzeylerine geçişle birlikte hem nesneleştirici düşünceyi, hem ahlak-pratiği hem de estetik-pratiği dile getirme yeteneklerine göre başkalaşır.

4.6.3. Mizahi Tartışımlar

Karikateist'in mizahi tartışım dili, sadeleştirilmiş bir eğlence kültürünün ya da debdebeli varlık gösterenlerinin etkisine indirgenemez. Karikateist mizahı, tarih boyunca farklı örnekleri gözlenen bir kimlik inşasının kurucu eylemliliğidir. Meyer'in görüşüyle (2000: 310) mizahın ter türlüsü kimlik düzleminde dört temel işleve sahiptir. Bunlardan ikisi, açıklama ve tanımlama işlevi olarak kimliğin paydaşlarını birbirlerine yakınlaştırır, kaynaştırma potasında güçlendirir. Diğer ikisi ise, icra ve farklılaştırma işlevleri olarak bir kimliği diğerlerinden ayrıştırır. 'İki yüzü keskin kılıç' gibi birbirleriyle çatışan bu işlevler, birleştirici ve bölücü aktiviteleriyle sosyal sınırları tanımlar. Karikateist'in kimliğinin sosyal sınırlıkları, farklılaştırıcı mizahi tutumun politik olarak hükümet hattına yakın olanları ve dini inançlıları 'öteki' olarak ayırmasının yanı sıra dini inançsızlara 'kim' olduklarını açıklayarak ve onları yeniden tanımlayarak 'biz' olarak birleştirir.

Karikateist Facebook sayfasının 'Hizmetler' isimli ara yüzünde yer alan öz tanım, söylem kiplerinin üretici güç tarafından nasıl öz-algılandığını göstermesi ve bu öz-algının pratikle çelişik olması nedenleriyle önemlidir. Öz-tanıma göre Karikateist, '*sorgulamanın hicivle harmanlandığı sayfa*' olma özelliği taşır. Ancak gözlem süresince kodlanan saha verilerine göre mizahi söylem kiplerindeki 'baskın' anlam, politik ve ithamkar olanlardır. Hiciv/ironi dili söylem kiplerinde önemli bir yer tutar, Karikateist kendine ilişkin politik bir öz-tanım getirmese de söylemdeki politizasyon, bu araştırmanın perspektifine etki eder. Bu söylem dilleri arasında ötekine dair olanlar ve Ateist kimlikliye dair olanlar arasındaki fark, olumlama dili ile olumsuzlama dili arasındaki farkla sezinlenebilir.

Taraflar arası asimetrik bir ilişki olarak gülme edimi felsefenin en esaslı meşgalelerinden biri olarak yaklaşık otuz asrı kat etmiştir. Güldürünün öznel ve nesnel bağlamlarını düşünen, karşılaştıran ve açıklayan felsefi teoriler farklı bakış açılarına göre yargı üretirler. Morreall (2016); Aristo, Platon, Hobbes ve Bergson gibi filozoflarla öne çıkan gülme teorilerini üç kökte toplar: üstünlük teorisi, rahatlama teorisi ve uyuşmazlık teorisi. Birbirlerinden farklı koşulları referans alan teoriler arasında 'üstünlük' olarak belirtilenin, bu araştırmadaki Karikateist iletişimsel

eylemliliğini anlamaya yüksek katkıları vardır. Çünkü, sistemin rasyonel olarak sunduklarını anlamsız bulan kişilerin gülme edimlerini açıklayan ‘uyuşmazlık’ teorisi ile bireysel sağaltım ya da boşalımları tanımlamakta kullanılan ‘rahatlama’ teorilerinin dışında, ‘üstünlük’ teorisinin kimlikler arası ilişkilerde açığa çıkan güçlü fonksiyonları vardır. Üstünlüğün gücü ve tahkirin dili olarak gülme, onun teorisiyle meşgul olan Aristo ve Platon gibi filozofların ve diğer birçok ardıllarının ‘ciddiyet’ ve ‘ciddiyet dışı’ ilişkilerinde alaycılıkla, küçük düşürmeyle ve nahoş davranışlarla özdeşleştirdikleri bir stratejik eylemdir (Sim ve Göncü, 2020: 110-112).

Habermas’ın (2019: 436) teorik planına göre, iletişimsel eylemden farklı olarak başarıya yönlenmiş bir eylem tipi olan stratejik eylemde, örtülü bir eylemliliğin altında bilinçli olarak yanıltma (manipülasyon) amacının yanı sıra, bilinçsizce yanıltma, yani dizgesel olarak bozulmuş bir iletişim gerçekleşebilir. Ciddiyet olarak kurgulanmış geleneksel dizge yapılarını temsil eden Karikateist mizahı, yalnızca kendi yaşama evrenini yeni baştan kurmayı başarmakla kalmaz, aynı zamanda yaşama evrenlerinin mutlak birliğine dayanan evrensel dizgeyi de bozar. Evrensel dizgeyi bozan bir mizah dili, tüm hegemonik ve karşı-hegemonik yaşama evrenlerinin etkileşimlerinde bir yenileşmenin de katalizörü olma potansiyelindedir.

Tıpkı kamu ve alt ya da karşı kamular sistematiğine dayanan dizge ve yaşama evreni ilişkisinde, dilin söze dayalı bir dizge olması gibi toplumun da sosyal davranışlara, kültüre, ekonomiye ve diğer türden eylemliliklere dayalı bir alt-dizgeler, yani yaşama evrenleri olmaları kaçınılmazdır. Habermas için (2019: 727) yaşama evreni, bütün olarak toplum dizgesinin varlığını tanımlayan bir tür alt dizgeler bütünüdür. Karikateist yaşama evreninin söylem dizgesi, toplumsal dizgenin hegemonik dili ile çelişmekle kalmaz, üstünlük kurgusuyla onu bozar.

Üstünlüğü yaratan mukayese, üstün olanın, karşısında kurumlandığı ‘astı’ olan madunun varlığını gerektirdiği için gülmenin madunlaştırıcı işlevi de teorik bir önem kazanır. Morreall (1983: 243), en eski ve yaygın gülme teorisi olan ‘üstünlük’ teorisinin, gülen kişinin gülünen kişi karşısındaki üstünlük duygularının bir ifadesi olduğunu ifade eder. Hegemonik gelenekte alışıldık bir davranış olan ‘üstenci’ bakış, madunları konu alan gülmeye de sirayet eder. Fakat tüm hegemonik üreteçlerde olduğu gibi, gülme edimi de aynı zamanda madun tarafından karşı-güce dönüşme potansiyeli

taşıyan önemli direniş taktikleri sınıflamasına girer. Karikateist kimlik hareketinin güldürüyü önemseyen mizacı, bu araştırmanın başında 'dev aynası' olarak metaroflaştırılan medyatik ilişkileri kanıtlayan bir karşı-üstünlük tavrını kurabilmeye çalışır (Murti, 2013: 26).

Karikateist kimlik hareketinin mizah anlayışı, Bakhtin (1984: 6-101) tarafından kesitlere ayrılan 'gülmenin tarihine' bakılarak da anlaşılabilir. Çünkü gülmek, tarihin hiçbir döneminde özgün felsefesi dışındaki basit bir refleks ya da bilinç dışı bir fiil olarak değerlendirilmemiştir. Bu nedenle güldürü olarak biçimlenen gülme ediminin, bilişselliği ile pratiği arasında ideolojik bir ilişki kurulabilir. Bakhtin'e göre (2001: 80-164) tarihsel olan bu ilişki dört temel evreyi kat ederek bugüne gelir. İlk evrede, dünya olaylarının ve tanrının ciddi ve komik yönlerinin eşit derecede kutsal veya resmî olduğu preküler ve prepolitik bir toplum modeli vardır. Mizah, henüz ciddiyet karşısında farkını üretmemiştir ve 'komedyalar' herhangi bir nedenle gerçek dışı görülmemiştir. İkinci evrede, feodal düzen ve resmi kültürün ciddiyet üzerine kurulmasıyla birlikte gayrı resmî halk kültürünün komikleştiği bir dönüşüm yaşanmıştır. Ciddiyet, felsefi ve pratik olarak komik olandan daha fazla resmî ve gerçek oluşu nedeniyle hakları komik olmaya teşvik etmiştir. Üçüncü evrede, Rönesans başlamış, kilise ve feodalin yerini burjuvazi sınıfının almasıyla birlikte gayrı resmî kültür aleminin hakim/hegemonik gerçeklik üzerindeki eleştirisi olarak gülme edimi ortaya çıkmıştır. Bakhtin, Rabelais'i konumlandırdığı bu evrede Karnavalesk teorisine de bir zemin bilgisi oluşturur. Çünkü resmî kültürün baskıladığı halk kültürü, bir festival formu olan karnavalesk içerisinde (Bakhtin, 1984: 196), resmî gerçeklik etkilerini dönüştürür, yeniden gayrı resmîleşir, bedenini manipüle eden ve gizleyen maskelerinin ardında rahatlar. Resmî gerçeğin hem içindeki hem de dışındaki festival formunun rahatlatıcı etkisinin temelinde ise Ahmed'e göre (2014: 114), madun 'kast toplulukları', yani bağımlı sınıflar için anlaşılmaz bir hal alan ve baskıcı olarak tanımlanan büyük anlatıların, giderek daha fazla baskı üreten yaşamı sıkıcı hale getirmesi sorunu vardır. Bu sıkıcılığa son vermek için, resmî olan her şeyi geçersiz hale getiren kısa bir özgürlük anı olarak karnavalesk (Bakhtin, 1984: 108), eleştirinin ve kaçış hatlarının toplandığı bir 'halk' dili olagelmiştir.

Bakhtin'in (1984: 101) gülmeyi tarihlendiren anlatısının son evresindeyse, tıpkı feodal orta çağ gibi, burjuvazinin de kendi dünyasını biçimlendirdiği/evrenselini kurduğu ve benzer bir 'ciddiyet' ile komik olanı gözden düşürdüğü belirtilir. Komik, ciddi şeylerin ifadesi için yetersiz/uygun dışı bir form olarak görülür, karnavalesk dışlanır ve mizahın marjinal grupların diline yerleşmesi süreci yaşanır. Burjuvazinin başlangıçtaki gücü olan karnavalesk etkisi ve mizahi eleştiri, onun 'resmî kültürünü/evrenselini' eleştiren marjinalleri tarafından benzer bir karşı-güç olarak kullanılır. Karnaval kültürü bu nedenle marjinallerin 'karşı-kültürü' olmasıyla bilinir (Lachmann v.d., 1988-89: 115).

Hegemonik olanın resmî kültürünün madunlaştırdığı marjinal grupların yergi üretme mekanizmasına dönüşen direnişçi mizah, yapısal etkiler göstermesi nedeniyle karşı-kültürün 'resmîleşmesi' riskini, yani karşı-hegemonyasını kurabilme potansiyelini barındırır. Burke (1984: 49-57), resmî kültür biçimciliğiyle 'ciddileşen' yaşama evrenine karşı çıkmanın yolları olarak hiciv, vodvil, grotesk ve karnavalesk gibi mizahi 'yapıbozumsal' madun eylemlerini gösterir. Bu eylemlerin tarihselliği, madun ayırt etmeksizin tüm ezgin sınıflar ve sömürgeleşen halk kitleleri nezdinde 'gerçeğe aykırı' biçimde benzeşir. Halk ezgilerinde, şiirlerinde, edebiyatında ve karnavallarında görülen mizahi taşlamalar, yalnızca koşullara karşı pasif bir yakınma olarak sınırlanmaz, 'ciddiyetin' yapısını bozarak bir nevi sistemin hakikatlerini de bozguna uğratmayı amaçlar. Karikateist'in sosyal medya anlatılarına yüksek dozda yedirilen 'hiciv, vodvil, grotesk ve karnavalesk' konseptler (Murti, 2013), argümantasyonu kasten ciddiyet bağlamından uzakta kurgular. Bu yönüyle ciddiyet, yani hegemonik kültür gerçekliği Karikateist'in sosyal medya platformlarında görülmek istenmeyendir. Mizah, bu karakterdeki madun hareketlerinde büyük bir 'ciddiyetle' ve 'sistemli' bir düzenle uygulanabilir. Nitekim 'protest' hareketlerin mizahi formda olmasına dikkat çeken saha saptamaları (Öğün-Emre v.d., 2014) fiziki mücadelelerin simgesel olarak da 'ciddiyetle' sürdürüldüğüne dikkat çeker. Çünkü karnaval alanındaki maskeler ardındaki zamanda denetimden uzaklaşan kitlelere benzer biçimde, sosyal medyanın 'anonim' profil olanakları sayesinde sistemi içeriden tehdit edebilirler. Sosyal medyada kolektif hareketlere yön veren paylaşımların yapıldığı Karikateist kimliğiyle ilintili öz-örgütlenmelerin çoğunun yönetsel

kademelerindeki kimliklerin ‘anonimliği’ ya da ‘müstear isim’ ardında gizlenmesi salt bir güvenlikle açıklanamayacak kadar karnavalesk etkisi içerir.

Karnaval formasyonlarının marjinal grup özelindeki ‘direniş’ etkilerinin kimliğe katkılarına bakarken, Baudrillard’ın tersten bakışını göz ardı etmemek gerekir. Baudrillard’a (2011) göre karnavallaştırma, küresel sistemin bir kötülüğü ve rekabet oyunu olarak da farklı bir surette vardır. Medyatik ekranda sunulan hegemonik karnaval ve onun rekabetçileri tehlikeli bir gerçeklik oyunu sunmakta başarılıdır. Türkiye’de ve birçok ülkede yaygın etki üreten ‘Survivor’ programı buna örnek gösterilebilir (Elitaş ve Keskin, 2019: 315).

Karikateist mizahının bir kimlik azametini ispatlamak için düzenlenmiş kurumlanma pratiği olması ya da direnişin alt-politik olarak söyleme yayılması inkar edilemez bir iletişimsel eylemlilik iken, topluluk yöneticilerinin kendi dillerine bakış açıları ikna stratejileri ve nispeten popülizm üzerinedir.

[M]izahın akılda kalıcılığı düz yazılardan daha yüksektir. Toplum olarak da mizahı sevdiğimiz bir gerçek. Anlatmak istediklerimizi spot mizahla harmanlamak hem eğlenceli hem de kalıcı. Direniş kültürü ile mizah, bana genel bir bağ kurdurmuyor. Kişisel geliyor (Karikateist)

Karikateist topluluk yöneticileri/yazarları, mizahı bir strateji olarak kullandıklarının farkında olmalarına rağmen, öteki kimliklerin mizahı kullanım gerekçelerinin doğrudan farkında olmadıkları bir gerçektir. Mizah, Karikateist’in söylem egemenliğinin bir retorik enstrümanı olarak görülürse, hegemoniktir. Oysa söylem egemenliğine karşı bir dizge bozucu bir güç olarak görülürse karşı-hegemoniktir. Karikateist topluluk yöneticileri egemenlik alanlarındaki söylem stratejisine odaklı bir bellekle hareket ederken, egemen olmadıkları yaygın dizgenin kamusal söylemlerinde bir öteki olduklarını da bilirler. Nitekim toplumsal genele hitap eden bir mizah retoriği hedefi yer yer popülist olmakla birlikte, karşı-hegemonik etkinin de olağan vergisidir.

Aşağıda özetlenen görüşmeci görüşleri, Karikateist’in mizahi retoriğinin karşı-hegemonik etkiyle ilişkisini kurdurması bakımından yukarıda anlatılan bulgulara yardımcı olacaktır.

[A]laycı bir şekilde ve rencide ile mizansenleştirirsen onunla oynarsın. Yıllardır inanılan şeyleri mizah konusu yapamazsın. […] Ancak bu sayede insanların da gözü açılıyor. Müslümanlar da araştırıyor. İnsanlar arayış içindeler. Araştıranlar da mizahın etkisine eğilimli. Soru işareti oluşturmak daha fazla hitap etmeye başlıyor (*Efendisiz, Ateist*)

[N]ereden baktığınla alakalı. Müslüman biri dünyayı kendi görüşüne göre anladığı için hakaret gibi algılar. Hakaret de olabilir. Bu, mümkün. Ancak ben öyle düşünmüyorum. Ofansif mizah hakaret değildir. Bazen aşırı olduğunu kabul ediyorum. Ancak beni rahatsız etmez. İnce akla hitap eden bir mizahı var […] Sadece Müslümanları değil herkesi hedefleyen bir mizah dili var. Orada bir dünya görüşü aktarılıyor. Herkes, kendi gibi düşünenlere ya da kendi gibi düşündürtmek istediklerine paylaşım yapar. (*Karşı-Cins, Panteist*)

[M]izah, farkındalık için. Komedi ve mizahı bu noktada ayırıyorum. Mizah, iğneleyici ve dürtücüdür. Uyarıcıdır. İlgilisinde bir bilinci yıkar ya da bir bilinci oluşturur. […] Etki oluşturduğundan şüphem yok. Yorumları okuyunca 'sizi tanıdıktan sonra sorguladım', 'değiştim', 'bunu kendime bile ifade etmekte zorlanıyordum', 'artık ben de inanmıyorum' gibi çok sayıda etki belirten ifadeyle karşılaştım. Mizahın gücü budur. Herkes için etkili midir? Dereceleri farklı olarak; evet, etkilidir. Etkiye duyarlı olmayanlar bile en azından negatif etkilenir ve agresifleşir. Toplumun büyük çoğunluğu değişime duyarlı olmadığı için agresif mizah, daha agresif bir tepkiyle karşılanıyor. Dozu kaçırmak sempati duyan insanları da soğutur. (*Dionysos, Ateist*)

[P]arodi tarafından düşünmek gerek. Bu, mizahın dilidir. Mizah, zaten agresif ve ofansif bir şeydir. Bunun için öldürülen insanlar var. Öldürme, örgütlü bir eylem olarak mizahtan daha agresif ve daha tehlikeli. Asıl agresif olan, mizaha karşı öldürücü tepki. Çünkü din hakkında etki oluşturmanın tüm yolları denendi ve hiçbiri mizah kadar etki üretemedi. Karikateist bu yolla din hakkında etki oluşturuyor (*Heretik, Ateist*)

[İ]şte! Bence Karikateist sayfasının varlık amacı da bu. Agresiflik, tüm ülke insanı için kendini kontrolsüzce ifade edebileceği bir platform. Mizahın dozajı… Bence böyle bir sınırlama olmamalı. Mizahta sınır olmamalı. (*Efrat, Ateist*)

[B]izim dilimiz keskinleşebiliyor. Bunun sebebi de mizahla gerçek ayrımını yapamamak. Çünkü insanlar mizahı otomatikman hakaret sayıyor. Mizah,

ciddiyetten farklıdır. Mizah, ironidir. Eleştiridir. Mizahı sert yapmakla eleştirildiğimizi biliyorum. Ekşisözlük'te hep bundan dem vuruluyor misal. Haklılık payı var. Fakat mizah, sadece ciddiyetinde bir şeyleri gizleyenler için korkutucudur. Ben, benim hakkımda yapılan mizaha gülerim mesela. (*Sorguç, Ateist*)

[B]ir insanın değerlerini aşağılayarak onunla anlaşamazsın. Ateistleri tanımak isteyen önyargılı biri bu sayfaya girse daha çok önyargılı olur. Ben inancımın kutsallarını daha öncede diline dolayan küffarlar gördüm. Hepsinden ders çıkardım. Dinle hiçbir alakası olmayan hayal ürünü olayları dinmiş gibi gösterip dalga geçmelerine sadece acıyorum. Benim dinim ne birinin övmesiyle yücelir ne de birinin sövmesiyle alçalır. […] Bazı Müslüman arkadaşların ağır sözler yazmalarını anlıyorum. Herkes sakin kalamaz. Kimse, kutsalına laf söylendiğinde tepkisiz kalmaz. (*Ömer, Müslüman/Sünni*)

[M]izahın özgürlük sınırı, kutsal değerlerin başladığı yerde biter. Dini değerlere saldırmak sadece nefrete, kine sebep olur. Asla kabul etmiyorum. Hoş gösterilemez. Charlie Hebdo denilen müsvedde de bu yüzden dünya gündemine oturmadı mı? Dinlere karşı müthiş bir saldırı var. Batıda İslamofobinin geldiği durum ortada. Bu, İslamofobinin bir parçası. İnsanları dinden soğutmak amaçlı. Sadece din de değil. İnsanların oy verdiği siyasetçileri öyle gösteriyorlar ki, bu da bir değer saldırısıdır. Aynı mizah, onların değer verdiği bir kişilik için yapılsa sessiz kalırlar mı, kalmazlar. […] Bu hastalıklı zihniyetin insanları etkileme gücü olamaz. Dedim ya kendileri çalıp Kendileri oynarlar. Bunları dikkate alacak insan zaten Müslüman değildir (*Fatih, Müslüman/Sünni*)

[M]izah genel olarak benim sevdiğim bir şey değil. Bakın sinemaya, televizyona, sosyal medyaya. Küfürle, hakaretle, aşağılamayla gülen bir toplum olduk. Biz gülmeyi bilmiyoruz. Sadece Müslümanlık değil, tüm insanların inançlarına yapılan aşağılama sözlerini reddediyorum. Bunun kutuplaştırmayı artırmaktan başka bir sonucu olmaz (*Havva, Müslüman/Sünni*)

[R]adikal kişilerin mizah dergilerine bakalım. En basiti dizilere falan bakalım. Kuruluş Osman gibi dizilere. Orada başka dinden olanlara ya da inanmayanlara nasıl bakıyorlar. İnanmayan birine kafir demek ya da başka mezhepten olan birine kafir demek hakaret olmuyor da mizah mı hakaret oluyor. Tarafsız olunmalı. Ben her kesimin, karşı tarafın düşüncelerine saygı duyması gerektiğini düşünüyorum.

Karşılıklı saygı olmalı ki hakkını aradığında gerçekten haklı olasın (*Sultan, Müslüman/Alevi)*

[İ]zahı olmayan şeylerin mizahı olur. Ülkemizde değerler çok ağır bir şekilde sömürülüyor ve bu sebepten ötürü eleştirilerin de aynı ölçüde ağır olması gayet makul. (*Antonio, Hıristiyan*)

[M]izah her zaman olabildiğine sivri olmalı. İnsanların gözüne batmalı. Bir insanın dinindeki çarpıklıkları görememesi normal. Mizah, insanları uyandırmalı. Din kavramı suiistimale çok açık bir kavram. Özünden uzaklaşırsa tamamıyla saçmalıklar kavramına dönüşüyor. Bunun örneklerini tüm dinlerde gördük. Ortaçağ zihniyeti dünyayı felaketlere sürükledi. Bugünkü Afganistan, Suriye ve Irak'ın hali içler acısı. Bunun sebebi din değildir. Dinin saçma yapılmasıdır. Saçmalıkların mizahından gocunmamalı kimse. (*Golyat, Hıristiyan*)

Karikateist'in ofansif ve agresif mizah dilinin karşı-hegemonik bağlamı, varsayıldığı gibi kimliklere göre değişkenlik gösterir. Görüşmecilerin kimlikleri, mizah dilini yorumlamada taraf olacakları olumsallık ve olumsuzluk kutbunu belirleyendir. Görüşler içinde dikkat çeken detaylardan biri, kişilerin mizahı genel anlamda dine yönelik bir dil olarak yorumlamaları ve politik mizah konusuna çok az atıf yapmalarıdır. Bu durum, politikanın kişilerin kanaatlerinde yüksek anlam yüklü bir değer olmadığı ya da dini değerlere duyulan ilginin diğer tüm değerlerin önünde konumlandığıyla ilgili olabilir. Karikateist dilinde din kavramının politize edilmesinin görüşmeci dilinde belirgin bir rezonansı yoktur. Karikateist söylemindeki öz-kimlik her ne kadar politik kimlik gibi görünse bile, yorumcuların bilişinde dini kimliğin önceliği söz konusudur.

Karşı-hegemonik etkinin mizah boyutu, kimliksel bölünmeye göre değişir. Ateist ve diğer dini inançsız kimlik üreticileri mizah dilinin karşı-hegemonik bir etki kurduğundan şüphe duymazken, dini inançlı kimlik kategorilerinde mizahın karşı-hegemonik etkisi göreceli olarak belirtilir. Fakat her iki tarafın da aşırılaşma ve radikallik boyutunda eleştirisi baskındır. Mizah, Karikateist'in öteki'sini itham etmekte kullandığı bir argümantasyon iken, aynı zamanda ötekileştirirken itham edildiği bir aygıttır. Karşı-hegemonik mücadelede mizah dilinin yapıcı ve yıkıcı etkilerin toplamına göre inkar edilmez bir güç olduğu ifade edilmelidir.

SONUÇ

Bu araştırma, "*Karikateist sanal topluluğundaki Ateist kimliğini öz-temsil eden edimsözsel külliyat (korpus), söylem merkezli çevrimiçi kültür olarak kimler (kimlikler) arasında, hangi konularda (söylem kategorileri) ve nasıl birikir (karşı-hegemonya)?"* problemine ve problemin alt sorularına yanıt aramıştır. Bulguların tanıtladığı bir karşı-hegemonya haritalamasının sonucu olarak Karikateist'in sosyal medyadaki kamusal söylem üretiminin ve karşı-hegemonik mücadelesini Habermas'ın iletişimsel eylemliliği açısından okumak önemlidir. Çünkü rasyonelliğin erimindeki telos, geçerlik iddiası taşıyan önesürümlerdeki bir kullanışıyla araçsal kullanım iken, bir başka kullanışında iletişimsel anlaşmadır (Habermas, 2019: 37). Dolayısıyla Karikateist'in sözeylemliliğinin karşılıklı anlaşmaya dayanan bir iletişimsel eylemle ya da amaçları gerçekleştirmek için dili araçsallaştırmakla ilgisinden yola çıkarak ilişkisel açmazlara bir yanıt verilebilir. Yaşama evreninin rasyonelleştirilmesini, dünya imgelerinin merkezsizleşmesinin yanı sıra iletişimsel olarak ulaşılan anlaşmayla mümkün olacağını düşünen Habermas (2019: 114), teleolojik/amaçsal eylemin eşitsizliğe sebep olan tek yanlılığına alternatif olarak gerçek ve iki taraflı anlaşmayı sağlayan iletişimsel eylemi savunur. Oysa Karikateist, kamusal söylem alanında diğerleriyle anlaşmayı değil, amaçlarını gerçekleştirmeyi düşünür. Böylece iletişimsel eylemin onarıcı etkisi yerine, hegemonik kutuplaşmanın kimlikler arasında yarattığı boşluğun büyütülmesi tercih edilir. Karikateist'in sözeylemliliği anlaşmaya yönlenmiş bir iletişimsel eylem kategorisinde düşünülemez. Çünkü öteki olanla anlaşmayı değil, onu alt etmeyi hedefler. Oysa iletişimsel eylem, kültürel kriz görüngülerinin çözümü olarak kültürel bilginin aktarımı ve eleştirilmesini, değer yönelimlerinin çekirdeği karşısında bağışıklanmayı ve kültüre dahil olmayı taahhüt eder. Toplumsal açıdan, meşrulaştırma bilgisinin yenilenmesi, eylemlerin özneler arası kabul edilmiş geçerlik iddiaları üzerinden koordine edilmesi ve değerlerin içselleştirilmesini sağlar. Kişisel açıdan ise yetişim bilgisinin yeniden üretimini, toplumsal aidiyet kalıplarının yeniden üretimini ve kimlik oluşumunun yenilenmesini gerçekleştirir (Habermas, 2019: 714).

Karikateist, argümanlarını politik ve dinsel mitler oluşturarak anlatısal yapar. Her paylaşım, bir hegemonik mitin karşı-miti ya da dijital trendlerden bir uyarlamadır. Habermas'a göre (2019: 81-91) anlatıma egemen olan mitsel dünya imgeleri, rasyonelleştirilmiş dünyayı dizgelemesi beklenen iletişimsel rasyonelliği olanaklı kılmaktan uzaktır. Mitos, şeyler ve aktörler arasında manipüle edilmiş anlatımları nedeniyle net bir ayrım yapmaya olanak vermez ve 'kapalıdır. Geçerlik iddiasında bulunan aktörler, dil ve gerçeklik ya da iletişim ortamı ile konu arasındaki ilişkiyi semantik olarak önyargılamaktan uzak durmalıdır. Karikateist'te ise konuşucular ve onların hakkında konuştukları şeyler arasındaki anlam, amaçsal bir etkinliğin ürünü olması nedeniyle manipülasyon içeriklidir. Önyargısal mitler, öteki üzerine yargılayıcı referanslara dönüştürülmüş anlatımlar şeklinde kodlanırlar.

Karikateist'in öz-örgütlendiği bir alanda giriştiği karşı-hegemonik söylem kurma mücadelesi, kendini tam anlamıyla bloklayamayışı nedeniyle paradoksaldır. Çünkü iddiaları ve zafer beklentileri hegemonik varoluşun aleniyetiyken, zaferin kamusal egemenliğini tam anlamıyla kurabilmesinin imkansızlığı ise varoluşun hegemonik gizemi olarak düşünülebilir. Laclau ve Mouffe (1985), hegemonyanın bağımlı sınıflar üzerinde kesinleşmiş ve saltık bir egemenlik olmadığını belirtirken, sınıf kimliğini kast etmiştir. Nitekim sosyalist bir toplum düşünü etrafında yeniden düşündükleri hegemonya, tarihsel bloğunu kurma serencamında refah içinde ya da sütliman bir çevrede biçimlenmez. Biçimciliğinin sınırlarını kestirmek güç olan hegemonya, sınıflar arası bir savaşımın egemen olan lehine sonuçlandığı yalnızca bir ana özgü tarihsel evredir. Tarihin sınıfsal bir savaşım olduğu fikri bağlamında sosyalist paradigmayla ilişkilendirilen hegemonya, sinik bir güçle tehdit ettiği bağımlı sınıfın karşı-gücü tarafından tehdit altındadır. Bu üst yapısal/ideolojik nosyon, sömürülen bir sınıfın varlığı senaryosuna göre tasarlandığı için daima madunun sınıfsal pozisyonuna göre biçimselleşir. Laclau'ya göre (2009: 57-58), madunun sınıfsal kimliğine gömülü halde bulunan hegemonik kodlar çelişkili oldukları kadar çekişmelidirler. Hegemonya her ne kadar bir 'ortak duyu' uyumluluğundaki tarihsel blokla tecelli etse de yüzey altı tabanında kimlikler arası cereyanlarla baş etmek zorundadır. Çünkü gerçekliğin yapısal inşasında işleyen doldur-boşalt sistemleri, onulması mümkün olmayan

boşluklardan/çatlaklardan sızan karşı-güçlerin baskısı ile çalışmaz hale gelebilir ve gücün yeri boşalır.

Karikateist'te madunlaştırılmak istenen politik (Siyasal hükümetin kurumsal ve şahsi paydaşları) ve Müslüman öteki, tıpkı Ateist konuşkanlığı kadar konuşkandır ve muhalif söylemler susturulamaz. Karşı-hegemonya, birbirleriyle '*çekişen evrensellikler'* (Butler, 2009b: 154) arasındaki tarihsel bir karşı-konumlanış olarak pozisyonlar arası akışkanlıklarla biçim alır. Karikateist'teki herkes, Karikateist gibi düşünmediği için tesis edilmiş kesin bir karşı-hegemonya ya da tarihsel blok yoktur. Kamusal alana hükmeden egemen söylemler, özellikle politik öteki söz konusu olduğunda alışılagelmişin dışında bir dayanışmaya sahne olur. Politik düşmana karşı Ateist ve Müslüman dayanışması görmek mümkün hale gelir ve politik muhalefet safında bütünleşen Ateist ve Müslüman kimlikli bazı çevrimiçi bireyler aynı dili konuşabilirler. Politik muhalif kimliği, muhalif Ateist ve muhalif Müslümanlarlar arasında bir ateşkese bağlıdır ve muhalif olmayan Ateistler ile Müslümanlara yönelik dışlayıcı topluluk duyuları gelişir. Neticede Karikateist her şeyden önce politik kimlikli bir yapıdır.

Karikateist her ne kadar Teist hegemonisi gibi kesin bir tarihsel blok kuramasa da öncül çalışmalarda karşı-hegemonyanın yükselişi haber verilir. Göker ve Keskin (2016), Karikateist'te 'sosyal etki' ölçümlemesi yaparken dolaylı bir karşı-hegemonya okumasının ilk bulgularına ulaşırlar. Bu çalışmaya göre (2016: 97), Karikateist'teki Müslüman[1] kullanıcılar (%60,2) neredeyse Ateist kullanıcılar kadar yoğun takip ettikleri sayfayı hemen hemen her gün ziyaret ederler. İlginç bir benzer oranlamaya göre yoğunluklu olarak Müslümanlar da (%28,1), tıpkı Yeni Ateist kimlikliler gibi (%33,9), 'Ateist olanların din hakkındaki düşünceleri/konuşulanları' öğrenmek için Karikateist'tedir. Bir yönüyle, iki kimlik de farklı amaçlarla gözetim yapar. Kendini Ateist olarak tanımlayanlar 'Biz'i izlerken, hükümete sempatiyle bakanlar ve Müslümanlar 'Öteki' olanı izler. Biri gözetimdeyken, diğeri karşı-gözetimdedir. Bu bağlamda, topluluk sayfasının adı her ne kadar 'Karikatür' ve 'Ateist' kavramlarının birleşiminden meydana gelen melez bir parodik ad olarak mizahla özdeşleşse ve

[1] Müslüman kimliklilerin öne çıkarılmasının nedeni, Özmen ve Keskin'in tespitlerine göre Karikateist içindeki en güçlü öteki/antagonistin bu kimlik kategorisi olmasından çıkagelir.

topluluk yöneticileri Karikateist'in mizah gücünü fark ettikleri bir dil stratejilerinin olduğu anlaşılsa da kullanıcı ilgileri bu durumlarla uyuşmaz. Araştırmacıların topluluk yöneticileriyle, yani yazarlarla yaptıkları derinlemesine görüşmede, takipçilerin takip performansları hakkında paylaşılan görüş, bu araştırmanın sonuçlarıyla tutarlıdır: '*Öğrenmekten ziyade gülmek ve eğlenmek için sayfayı takip ettikleri yadsınamaz bir gerçek. Öğretici paylaşımlar ile bir yere varamazsın, başarının sırrı mizahtır*'. Çalışmaya ve topluluğun oto-etnografisinin sonuçlarına göre oradakiler daha çok bilgi edinmek ve Ateistlerin din hakkındaki düşüncelerini öğrenmek için 'okurlar'. Mizahi/eğlence odaklı gerekçe, bunların baskınlığından sonra gelir. Karikateist, bu manada enformel bir okul gibi çalışır ve didaktik olduğu söylenebilir. Nitekim Özmen ve Keskin'in (2018: 546) Karikateist'teki karşı-ötekileştirme ve karşı-güç üretimi üzerine gerçekleştirdikleri çalışmada saptadıkları bir kullanıcı yorumundaki şu ifadeler, bu savı destekler: *"Karikateist'in en eski takipçilerinden biriyim. Burası, Ateizm okulu gibidir. Gerçek bilgi kaynağıdır. Maksat sayfaya üye sayısını artırmak değil, insanları bilgilendirmek, gerçekleri göstermek amaçlıdır. Bunu da gayet başarılı şekilde yapmaktadır. Gerçekleri öğrenmek isteyenleri aydınlatacak, en bilgi birikimine sahip topluluk sayfasıdır.... (Bana göre TEK'dir)*'.

Karikateist'in karşı-hegemonyası konusundaki sosyal etkisini gösteren bulgularda, edimsözün bir 'etkisöz' olarak (Habermas, 2019: 401) kendini gerçekleştirdiği de anlaşılabilir. Göker ve Keskin'e göre (2016: 100), Karikateist'teki Müslüman kimliklilerin neredeyse yarısı (%48,4) sayfada konuşulanları etkili bulurken ve oranları itibariyle Yeni Ateist kimlikli kullanıcıların bile önüne geçmişlerken, bu kişiler genel anlamda (%47,7) Ateist kimliği ve onun öğretilerine de olumlu bakar. Çünkü Karikateist'in konuşmaları ya da orada konuşulanlar, Müslüman kimliklilerin önemli bir bölümünün (%64,9), Ateist kimliğine olumlu bakışında kısmen ve tamamen etkilidir. Topluluk yöneticilerine göre bu olumlu bakış kendiliğinden değildir, Karikateist'in etkisinin bir sonucudur, yani karşı-hegemonyasıdır; '*Uzun bir zamandır Karikateist'in toplumsal bir tepki gördüğünü sanmıyorum. Artık Facebook'u kullananlar, bu ülkede Ateistlerin de var olduğunu kabullenmiş durumda. Birkaç sene önce bir geçişten söz edilebilirdi'.*

Göker ve Keskin'in çalışmalarındaki diğer bulgulara göre (2016:102) Müslüman kimliklilerin çoğunluğu (%51,6) Karikateist'i başkalarına önerdiği yönünde görüş belirtmiştir. Bu önerme durumu Yeni Ateist kimliklilerde (%72) daha yüksektir. Temsili içerikleri yeniden paylaşma oranı tüm kimliklerde yakınlık gösterse de içeriklere en fazla yorumu Yeni Ateist kimlikli olanlar yapar (%46,5). Müslüman kimlikliler arasındaki içeriklere yorum yapma oranının düşük olmadığı (%36,7) ifade edilebilir. Ancak bu yüksek oranların dışında olumsuzluk yönlü kanaat bildiren bir Müslüman kimlikli azınlık vardır. Bu azınlık, uyumlu olanlardan farklı olarak topluluk içindeki gerilimi tetikleyen ve Müslüman madunlaştırılmasını, İslamofobiyi ve diğer türden önermesel iddialara karşı çıkan direnişçi karşı-gözetimcileri kapsar.

Bu araştırmada üst problematik ve amaçsallık bağlamında, Karikateist Facebook öz-örgütlenmesindeki kimlikler arası inşacı ilişkileri ifade eden sözeyleme/edimsöze dayalı kolektif öz-temsilin (söylem merkezli çevrimiçi kültürün) yeniden yapılaştırdığı Yeni Ateist kimliğindeki sosyo-politik ve sosyo-linguistik protest kodların yapısökümünü içerir. Bir alt bağlamda ise, Karikateist'teki kimlikler arası güç ilişkilerinin tayin ettiği ve bir karşı-hegemonya matrisi olarak haritaladığı hegemonik ve öteki/madun kimlik değişkenlerinin sayısallaşan sosyo-politik söylem kiplerinde yeniden üretilme biçimlerinin teorik sağlamasını yapar. Çünkü ağ/ilişki mimarileri gelenekselden farklı olan bu tarz sosyal hareket biçimleri (Fuchs, 2006b) kültür üretimini özerkleştirme gücü elde edebilirler.

Karikateist gibi, hegemonik dizgede öteki olanın egemen dilden sıyrılarak kendisi hakkında konuşabildiği, karşı-söylemler üretebildiği ve ürettiklerini kitlelere aktarabildiği özerk ekranlara sahip olması, toplumu kuran hegemonik iletişimsel eylemliliği ve tarihsel bloktaki dengeyi alt üst etme riskini taşır. Bu bağlamda, Karikateist'in kendi hakkında konuşmaya kalkışmasının, hatta bununla yetinmeyip karşı-söyleme niyet etmesinin disiplin rejiminin zemininde çatlamalara sebep olması kaçınılmazdır. Söylemin ideolojik etkisiyle kurulan hegemonya ve denetlenme rızalarının (Fairclough, 1995: 76), yine bir söylem pratiği tarafından tehdit edilmesi, Schopenhauer'in (2014) 'eristik diyalektik' dediği türden bir 'haklı çıkma' savaşımının ilanı anlamına gelir.

Modern çağın enformasyonelleşen ve birikim rejiminin failleri arasındaki ilişkilere kompozisyon kazandıran kimlik oluşumları ile mevcut eşitsizlik menşeili imaj krizleri arasında karşılıklı 'tanınmayı' esas alan bir ilinti vardır. Taylor'a göre (2005:42), modernitede kimlik sorunu, doğrudan bir tanınma sorunudur. Kimlikler arası kurumlanma stratejilerine ön ayak olan tanınma mücadelesi, Karikateist kimliğini düşündüren ve imgesel bir 'öteki' nesne olarak zihinlerde canlandıran temsil sisteminin uzuvlarını üretir. Ulusal düzlemde reel politiğe, hukuka ve onun zeminindeki tarihsel ya da modern mitlere dayandırılan kimlik yapım tarzları, kimlik yapıcılar arasındaki nüfuzun ve güç etiğinin korunamadığı örtülü imajlar tarafından idare edilebilir.

Hegemonyayı, kendini politik olarak kurmaya çalışan bir tekil kesimin, evrensellik iddiasıyla çağa özgü evrenseli/tarihsel bloğu oluşturma kalkışması olarak yorumlayan Laclau ve Mouffe (1985), bunun kendi başına yeterli olmasını ve kendini tamamlamasını doğal olarak öteleyen ve olanaksızlaştıran çoğul antagonistin varlığını öne sürer. Evrenselin kendini homojen bir form olarak gerçekleştirme gayreti, heterojen sosyal formun özselliği ile çatışan bir hegemonya mücadelesinin başlangıç enerjisidir. Evrensel, sinerjik olamadığı gibi, egemen tarafından dayatılan politik bir tavırdır. Laclau, hegemonya kavramsallaştırmasında radikal antagonizmayı ehemmiyetle savunur, çünkü seçkin/egemen bir tekil grubun toplumsal 'tamlığını' ve kendi temsiline dayalı olarak evrensel 'bütünlüğünü' kuramayışının engeli antagonistin varlığıdır (Žižek, 2009a: 108). Hegemonyanın zeminini kayganlaştıran ve onun 'mutlak' olarak dayattığı doğallıklarını kırılganlaştıran bu diyalektik ilişki, kaçınılmaz olarak mücadelenin sürekli baştan/yeniden kurulmasına sebeptir. Üstelik mücadele öylesine yaygın ve çok kiplidir ki, kimlikler de çoklu hallere bürünür. Özellikle bir kimlik siyasetinin sonucunda meydana gelen 'politik çokluk' durumundaki Protagonistik özneler (Žižek, 2007), çoklu imajlarıyla evrenselin kurucu kimliklerini üretirler.

Karikateist kimliği, tüm 'yeni' madun ve azınlık sorunlarını hegemonik olarak tanımlayan yerleşik bilinç gereğince farklarından ve çoğulluğundan azade düşünülür. Ateist olanı tekilleştirmek, maduniyet halinin epistemik kontrolünü kolaylaştırdığı gibi ayrımcılığın kurucu yapılarına da koltuk olur. Oysa Teist yapı ile ilişkisi bakımından

çoğullaşan Ateist Antagonizması, kendini birçok şekilde gösteren çok kipli bir madunluğa gönderme yapar. Felsefi bağlamda yapısalcı, epistemolojik, pratik, nihilistik, aksiyolojik ve indirgemeci (Palmer, 2013, 1-10) olarak çoğullaşan Ateist kimliği, tezlerini ve davranışlarını referans alan türel sınıflamasında ise entelektüel, aktivist, arayışçı-agnostik, anti-teist, teist olmayan ve ritüelistik (Silver, 2013: 114-119) olarak çoğulluk kazanır. Bu araştırmada da Ateist kimliği tek bir yönü ve görünümü değil, çoklu yapısı ve kurumsal yapılarla ilişkisindeki çoğulluk çerçevesinde ele alınmıştır. Karikateist içindeki Yeni Ateisti kastetmek, bazen bunlardan biri, bazen hepsi, bazense hiçbirisidir. Yeni Ateist kimliği, çok sayıda fraksiyonu olan, öznel ve nesnel bakımdan yorumlanan grup hareketleriyle yeniden tanımlanan Ateist kimliğinin yalnızca bir parçası ve bir grup özelindeki 'mealidir'. Fakat realite televizyonculuğun, popüler bilimin ve sosyal medyanın da etkisiyle tüm dünyada yükselişe geçen Yeni Ateist kimliğin en yaygın meal olduğu da bir gerçektir. Bu durum, Post-Truth çağın karakteriyle de yakından ilişkilidir. Kitlelerin geleneksel değerlerini de kapsayan bir manevralar setini kullanan Post-Truth kimlik politikası, genelleyici ve stereotipleştirici uygulamalara sıklıkla başvurulur. Bu hususta asıl önemli olan, siyah olduğu aşikâr bir oluşum halinin beyaz olduğuna ilişkin kanaatlerle denetlenmesi ve kontrol altında tutulması değildir. Asıl sorun; kitlelerin beyaza dair kanaatlerinin, beyazın diğer tüm özelliklerini alt ederek evrenselleşmesidir (Yanık, 2017). Bir bakıma Karikateist'in Yeni Ateist kimliği, Ateist olma halinin sadece bir ifadesiyken kitleler nezdinde Ateistliğin diğer tüm ifadelerini görünmez kılarak kendi evrensel kanaatlerini kurmaya da muktedirdir. Karikateist'teki Yeni Ateist olma hali ile Ateist olma halini özdeşleştiren Post-Truth temsiller, bilimsel nesnellik savunularının paradoksu olarak da yorumlanabilir.

Khosravinik'e göre (2018) tekno-söylemsel bir alan olan sosyal medyada, post-ideolojik ve post-politik söylem meseleleri de sıklıkla gözlemlendiği için güç ilişkilerinden arındırılmış gibi görünen ancak yanılsamalı bir ideolojik çeldirme olması muhtemel ütopik iletişim performansları da sergilenir. Depolitik olarak görünen bu performanslar, gücü yok etmek bir kenara dursun, onu maskeleyerek daha hacimli üretebilir. Fakat her türden olasılıkta 'katılımlı web' teknolojisinin kullanıcılara 'konuşabildikleri' alanlar açtığı gerçeği yadsınamaz (Khosravinik ve Sarkhoh, 2017:

3614; Khosravinik, 2017a: 584). Eğer bir yanılgı ya da depolitik çarpıtma varsa bile, bunun katılımcıların da ortak olduğu Post-Truth bir durum olduğu unutulmamalıdır. Karikateist'in kolektif söylem gücündeki önermesel dil ve argümantasyon, yalanlığı ve doğruluğu aksı yerine söyleme katılanların tarafgirlikleri aksında düşünülmelidir. Bu katılımlı söylem gücünü yalınlıkla ifade eden Khosravinik'e (2017b: 63) göre, sosyal medyadaki kimlik siyaseti, oldukça basitleştirilmiş bir popülerlik ve meşruiyet denklemini beslemekle kalmaz, aynı zamanda geleneksel kitle iletişim araçlarının algılanan monolitik doğasına karşı bir isyan olarak hareket eder. Söylemsel güç üzerindeki tekelleri açısından kitle iletişim araçlarının katılığının aksine, Sosyal Medyadaki söylemsel gücün doğası, konumu ve dinamiği ya da geniş anlamda katılımcı web, kullanıcıların olduğu şekilde akışkan, değişken ve döngüseldir.

Alanyazında, diaspora yayıncılığını temel alan çalışmalar (Gillespie, 2000; Sreberny, 2000), fiziksel örgütlenmenin yansımalarını ve kültürel etkilerini incelerken, bu araştırmanın tespit ettiği sosyal medya diasporasının ekranında ise 'yerli' bir azınlık grubun nispeten politikleşen tavrı, kurumlanma davranışı ve kendinden menkul olumsallıkları oynatılır. Çünkü etnik grupların medya faaliyetleri, sosyal ve politik tanınma etkisi yaratmaktadır (Giles, 2011: 77). Politik tavrını 'muhalif/protest' göstergelerle inşa eden Karikateisr sayısal diasporasının üyeleri, mevcut seçkinlerle kurdukları ilişkilerini iktidarlaşma aygıtlarının tüm görünümleriyle birlikte düşünmeye yatkındırlar. Sosyal medyanın akışkan ekranında birbiri içine karışan sembolik anlamlar, seyredilmekte olanı bir yabancıdan çok, 'biz'den biri gibi gösterir. Toplumsal hafızadaki Ateist imajı, yeni bir dizge tarafından öz-seçkinliğe ve yerliliğe evrilme potansiyelini kullanmaya çabalayan kolektif tarafından nispi olarak dönüştürülür. Özetle, Karikateist diasporasının Ateist kimliklisi, toplumun Ateist kimlikliden beklediği ve görmeyi yeğlediği performansların zıttı yönde, onlardan biri kadar 'normal' ve 'seçkin' davranabilir ve yakınlaşmacı bir girişimde bulunabilir. Karikateist'teki Atatürkçü, milli, yerli ve vatansever söylemleri de bu bağlamda düşünülmelidir. Toplumsal genelin uzağında durduğunu beyan ettiği Ateizm, hem Ateist olduğu düşünülen izleyicilerin hem de diğer kimliklerden izleyicilerin de gözleri önünde, apaçık bir seçkinlik arayışındadır. Bu kimlik yer değişmecesinin,

seçkinleşme arzusuyla yakınlığını bildiren çokça emare, Karikateist kültürel incelemesinin farklı uğraklarında çözümlenmiştir.

SM-ESÇ yöntemi kimlik politikaları ve kolektif kimlik inşaatlarını tipik olarak inceler (Khosravinik ve Sarkhoh, 2017: 3614). Kimliği, onun hakkındaki çoklu söylemler korpusu olarak düşünen yaklaşımda, özellikle protest kimlik hareketlerinin ve sosyo-politik söylem deneyimlerinin tanınmadaki etkisine odaklanılır. SM-ESÇ yönteminin güncel araştırma pratiğinde kimlik menşeili üretim alanlarına yönelmesinin ardında, toplumsal hareketlerin ruhundaki ve direniş kültüründeki değişimin katalizörlüğü vardır (Johann v.d., 2017: 278-279). Toplumsal hareketlerin 'yenileşmesinin' devamında yeni mücadele deneyimleri olarak kurgulanan direniş taktikleri, alt-politik karşı-atakların sahnelendiği cephe hareketlerini barındırır. Direniş kültüründeki yeni anlamlılık ve katılım performansları çerçevesinde sosyal medyayı bir 'karşı-söylem alanı' (Kelsey ve Bennett, 2014) olarak öz-örgütleyen dezavantajlılar, ötekiler ya da genel kanıyla madunlar, göreli de olsa konuşabilirler. Karikateist ve diğer türden dezavantajlı kimlik karşı-kamularındaki çevrimiçi söylemsel temsil ve mücadelenin, eleştirel söylem çalışmalarının odaklandığı ötekileştirme, kültürel eşitsizlik, kamusallığın denetimi, ırkçılık, etnosentirizm, feminizm ve politika gibi birçok sorunlu alanın (van Dijk, 2001: 357-358) tam merkez üssünde oldukları yadsınamaz. Bu durum, alternatif varoluş arayışlarının etkenlerini tetikler.

Kolonyal düşüncenin epistemolojisini ve ekonomi-politiğini yapan Hardt ve Negri (2003), 'İmparatorluk' adını verdikleri küresel sömürü düzenininin 'oluşturduğu' kimliklerin inkârıyla sonuçlanan yeni ve protest bir varlık biçiminden söz ederler: *karşı-oluş*. Olağan sosyal oluşlar silsilesi dışında 'terki, çıkışı ve göçerliği' ifade eden *karşı-oluş* (Hardt ve Negri, 2003: 224) iktidar alanlarını boşaltan bağımlı sınıfların bir tür yersiz-yurtsuluk, yani gezginlik kazanışlarının ve böylece epistemik denetime daha az maruz kaldıkları yeni özdüşünümselliğin tarifidir. Hegemonik alanları sembolik olarak boşaltmayı deneyen, bunu en azından zihinsel diaspora halinde ve çoğu zaman bilişsel olarak yapabilen Ateist kimlikliler, fiziksellikleri ile sayısallıkları arasında kurmakta oldukları 'kaçış hatlarında' heterotopik *karşı-oluş* gösterisi düzenlerler. Bu karşı güç, organik dünyanın geleneksel kurucu güçleri

karşısında devrimsel etki yaratamasa da sayısal dünyada ‘karşı-imparatorluklar’ kurulmasına katkı sunabilir. Hardt ve Negri’nin (2003: 220-221) ‘karşı-imparatorlukları’, bağımlı sınıfların sömürgeleşen küresel yaşama evreninde hegemonik gücün yerini alacak bir örgütsel karşı-güçle meydan okunmasını ve imparatorluk düzeninin bunu göğüsleme çabalarını içerir. Neticede her güç, onu yerinden etmeye çalışan bir karşı-güç tarafından sürekli uyarılır.

Özgün bir literatür dışında, hafızayı oluşturmanın tekno-rasyonel biçimleri tarafından desteklenen Ateist kimliği, Teist-hegemonik yapıda söz konusu ise Ateist ismiyle kimliklendirilmiş olanın kontrolü dışındaki bir gelenekçe üretilir. Ateist olanın değil, Ateist olmanın katkı sunduğu ve ‘yerlileştirilmiş’ geleneğin kimseleştirdiği bireyler, onları tanımlayan geleneksel bağa karşı sorumluluklarını bir maduniyet sorunsalını normalleştirmeye adanmış kimlik davranışları ile araçsallaştırabilirler. Geleneksel kimliğin normatif kaygılarıyla kendi bürokratik davranışlarını kuran modern ‘yerlilik’, arketipik kodlarla uzlaşarak mekanize bir tedirginliğin ortadan kalkmasına yardımcı olur. Bu nedenle Ateist olmanın ‘agonistik/öznesel’ bağlamı çoğu zaman mekanize karakterdeki bir ‘Ateizma[2]’ ile açıklanabilir. Bu durumda, Ateist kimlik imalatının yalnızca Ateistlerin öz-tanımsal uğraşılarındaki jeneriklere bakılarak anlaşılabileceği varsayılamaz.

Protagonistlerini ve antagonistlerini üreten hegemonik sınıfın/kesimin evrenseli inşa etme pratiği, Laclau’ya göre (2009: 81) politik mantıklarla kimliksizleştirme boşlukları yaratır ve içini hegemonik anlamla doldurmaya çalışır. Bu nedenle antagonist, nesnel/evrensel değildir, ‘öznelleştirilmiş’ bir egemen dünya görünüşü tarafından kurgulanmaya çalışılır. Nesnelliği mümkün olmayan kimlik mücadelesi, hegemonik bir tasarım düşüncesinin ilişkisel pratikleri ile somut bağlamını üretir. Žižek’in (2015: 359) öne sürdüğü ‘*somut evrensel’* tezi, diyalektik materyalist bir görüş olmakla birlikte sınıf bilincinin pratikte kurulduğu bir tözcülüğe de yakındır. Tözsel olarak Hegel’in ‘*Ruh (Tin), kemiktir’* postulatına ve idealist meta-anlatılarına materyalist bir katkı yapan Žižek (2011a), hegemonyayı sağlayan bilincin

---

[2] Ateizma ifadesi, bir kimliği kasten ateistleştirmek ve ateist kimliğini hegemonik yorumuyla sürekli yeniden yaratmak için girişilen örgütlü işe gönderme yapan bir kavram üretme denemesidir.

inşa etmeye çalıştığı evrenselliğin 'mutlak' bir somutluk biçiminde olduğunu savunur. Böylece antagonistin ideolojik bağlamı, kırılgan mutlaklıklar düzeyinde oluşur.

Yeni madunluk ile birlikte 'küreselleşen' ve çoğulluğu akışkan bir biçimde artan Ateist kimliği, küresel ve yerel Ateizm tartışmalarının (Draper, 2017) ilgisini çekmeye başlamışken, 'yerli' Ateist kimliği tartışması da önem kazanır. Çünkü yerelliğini kaybederek yersiz-yurtsuzlaşan yeni tip madun kimliği, küresel olma vasıflarını tamamlarken bile 'yerli' olma özellikleri yeniden üretir. Aytaç'a göre (2017), yerellik ve yerlilik arasında kesin bir ayrım vardır. Çünkü yerellik, evrensel olanla çatışmaz; bir yerde yaşayanların ortak iş ve gayretleriyle kurulduğu için ilişkiseldir. Yabancı da yerelin parçasıdır ve evrensele nispeten özgünlüğü ifade eder. Oysa yerli, genellikle '*evdeki yabancı'* olarak kendi içinden seçtiği bir ortak düşmana karşı yönlendirilen topluluk güçleri ile kurulur ve politiktir. Dahası, yerlilik de ilişkiseldir. Soy ve geçmişle ilintilendirilen yerlilik, tarihseldir. Yerliliğin dili, yerli olmayan sıfatını yüklediği '*evdeki yabancıya'* ecdat, soy, din gibi söylemlerle seslenmektedir. Nitekim Teist egemen toplumlarda Ateist olanlar genellikle '*atalara ve otoriteye karşı gelmek'* yargısıyla ve azınlık olarak çağrılırlar (Caldwell-Harris, 2012: 8).

Karikateist karşı-hegemonik kimliğinin 'dillendirilen/ifadeleştirilen' varoluşu, Hegel'in '*kendi kendini yapan*' (Žižek, 2012: 247) nosyonu ile özleştirilebilir ya da en azıyla öz-kimliği sözeylemle oluşturmaya bir düşünsellik katabilir. '*Kendi-olmak'* durumsallığının eylemsel tamamlayıcısı olan '*kendi kendini yapmak'*, özü/kendi için varolmayı arzulayan, egemene bağıllığı ortadan kalkan ve yalnızca öz-sorumluluklarınca denetlenen bir ontolojik evredir. İdeolojinin özneler arası yanlış tanımalara neden olduğu anlamsal kırılmalar düzeyini yeniden yorumlayan Pêcheux (2011: 217), '*kendi başına özne/kendi için özne'* önermesini öne sürerek varoluşun 'öz-eylemlilik' ile kökensel bağını yorumsar. Bağımlı sınıf/madun özelliklerinin üretildiği hegemonik araçsallık, Karikateist karşı-hegemonik kimliğinin amaçsal etkinlik projesinin bir parçası olmaksızın öznelik otonomisini eyleyebilmesine engel olamadığı hallerde geleneksel durumuyla imkânsız hale gelir. Nihayetinde, madunun kasten madunlaştırılmasının ve bağımlı kılınmasının, onu kendi emeğinden ayırarak sömürgeleştirme gibi sınıfsal bir araçsallığa hizmet ettiği öngörülebilir. Bu yönüyle

‘*kendi için emek üreten’* ve ‘*kendi varlığının dışındaki belirlenimlerden kurtulmuş*’ (Marks, 2011: 65) bir kimlik emekçiliği olup olmadığı üzerinde de kafa yorulması gereken Karikateist karşı-hegemonik kimliği, özneliğinin yapılanışı bakımından kritiğe açıktır.

Karikateist kimlik hareketinin temsili ve özneler arası karakterini Deleuze ve Guattari’nin (2001: 25-28) ‘*minör edebiyat’ (the minor literature)* kavramsalı ile ilişkilendirerek düşünmek, Yeni Ateist öznenin ve onun toplu hareketinin madunsal boyutunun keşfine dayanak olabilir. Baskın/hegemonik olanın seçkisi dışında kalan azınlıkların temsili bir kamusal yaratısı olan bu edebiyat türü, Deleuze ve Guattari’nin kadın, çocuk ya da bir Yahudi formunda madunlaştırdıkları tarihsel madunun kendini dilsel eylemle var kılmasının ve tarihin bilinç dışına itilmeye karşı koymasının kültürel tarzıdır. Deleuze ve Guattari’ye göre (2001: 24), *minör edebiyat*; azınlıkların minör bir dille değil, aksine majör bir dille aktardıkları bir türdür ve ‘kaçış çizgisi’ yaratarak majör olanın etkisinin dışına çıkarak kendilerini majör gücün dışındaki bir güçle baştan sona madifikasyondan geçirdikleri bir kurgudur. Bu durum, tıpkı Karikateist egemenlerinin sosyal medyayı bir ‘kaçış çizgisi’ olarak kullanmaları ve burada ‘hegemonik/majör’ bir dille, majör olana dışarıdan baskı uygulamaları gibi ‘minör edebi’ sayılabilecek davranışlarla örtüşür.

Dilin yumuşak gücü ile sert gücü arasındaki denge noktası konumundan bakıldığında, Karikateist kimlik hareketinin ‘ezber bozan’ diye tabir edilmesi eğreti durmayacak diyalojik taktiğinin sert gücün ağırlığı tarafına kayma yönünde olduğu ifade edilebilir. Karikateist kimlik hareketinin sosyo-dijital organik entelektüellerinden olan topluluk sayfası idarecilerinin tanıklıklarına (Göker ve Keskin, 2016: 93-94) ve çevrimiçi kimlik üreticilerinin söylem üretimlerine bakıldığında (Özmen ve Keskin, 2018: 553-554), dildeki sivrilik ve zaman zaman yıkıcılığın bir tür ‘*Artık Yeter!*’ demekle eşdeğer olduğunu savunan kolektif bilinç görülebilir. Öyle ki, ceza hukukunda (Melander, 2013) ve kamu diplomasisinde (Ekşi, 2018) kullanılan bir kavram olan ‘*ultima ratio (son çare)*’, Karikateist’in egemen konuşucularının da farkında oldukları mevcut dillerini meşrulaştırıcı savunusu olarak önemlidir.

Hegemonik kültürü eleştiren (Murti, 2013: 55) ve onun güç alanlarını boşaltmayı göze alan Karikateist kimlik hareketi, tarihsel bloğun ‘uyum’ beklentisini de kırar. Burke’ye göre (1984: 19-23) otoritenin geleneksellliği karşısında kabul ve ret seçenekleri arasında baskılanırlar. Otorite sahipleri kabul için sistemli davranışlar öğütler ve bireyleri pasifleştirir. Kontrol altında tutulması güç olanlar tecrit mekânlarında gözetime, disipline ve cezaya maruz bırakılarak hegemonik rıza konumlarına, yani uysallık pozisyonlarına geri dönmeleri ve ıslah olmaları amaçlanır. Kontrol altında tutulan uysal bedenler ise, güç tarafından sürekli yeniden üretilen, kontrolü üreten, elinde tutan, yayan ve koruyuculuğunu yapan çoğunluktur (Foucault, 1995: 135-142). Uysallığın bir başka türevi ise, güç karşısında kendini koruma altına almak amacıyla ‘suskunlaşan’ ve itidalli görünümüyle kimliğine reva görülen konumun tesisinde emek harcayanlardır. Neuman’a göre (1974) bu suskunluk anlaşması, mahalle baskısından sakınmak için kitlesel güdüleyicilere dönüşen mistifikatif bir taktiktir.

Karikateist tarafından sayısal dinamolar kullanılarak modellenen karşı-hegemonya, Butler’e göre (2009a: 19), ‘*evrenselin yeniden düzenlenişi’* konusunda biçimciliğin sınırlarının sorgulanmasıyla da ilişkili bir alternatiftir. Çünkü hegemonya ve onun biçimselliği ya da simgeselliği gibi sorunlar, meydana getirdiği evrenselin gerçekliğini sarsan ve çarpışmaya kalkışan karşı-hegemonik hareketin çeperlerinde de aynı etkiyle kendilerini hissettirir. Karşı-hegemonyanın/karşı-evrenselin ne kadar ‘evrensel’ olabileceği sorunu, *‘karşı-hegemonik globalleşme / Counter-hegemonic Globalization*’ (Evans, 2008b: 271), savı ile alternatifliğin iç muhasebesinden çözüm çıkarır.

KAYNAKLAR

ABDEL-FADIL, M., 2019	"The Politics of Affect: the Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media", The Politics of Affect: the Glue of Religious and Identity Conflicts in Social Media. **Journal of Religion, Media and Digital Culture**, 8/1, 11-34.
ACEMOĞLU, D., EGOROV, G., K. SONİN, 2013	"A Political Theory of Populism", **The Quarterly Journal of Economics**, 128/2, 771-805.
AĞAÇ-SUCU, S., 2019	"İletişim Araştırmalarının Yeni Trendi Etnografi", **Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi**, 2/3, 29-57.
AKAN, Y., M. BATU, 2019	"Yeni Medyada Aktivizm Hareketleri Üzerine Zengin Medya Kısır Aktivizm Tartışmaları" **Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences**, 56, 179-208.
AKGEMCİ, E., 2019	"Venezuela'da Karşı-Hegemonya: Yenilmeye Mahkûm Bir Mücadele mi?", **Birikim Dergi**, (Çevrimiçi) http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/9341/venezuela-da-karsi-hegemonya-yenilmeye-mahk%C3%BBm-bir-mucadele-mi#.XLeVcOgzZPY, 16 Ekim 2020.
AKKINEN, M., 2005	**Conceptual Foundations of Online Communities**, Helsinki, Helsinki School of Economic Working Press.
AKTAN, S., 2019	"Türkiye'de Deizm Neden Artıyor, Dindarlık Neden Azalıyor?", (Çevrimiçi) https://tr.euronews.com/2019/03/19/turkiye-de-deizm-neden-yukseliste-ateizm-deizm-agnostizm-panteizm-ne-demek, 3 Ocak 2020.
AKTOPRAK, E., 2016	"Postkolonyal Bir "Dava" Olarak "Yeni Türkiye"nin Yeni Ulusu", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi,** 71/1, 1-32.
ALPMAN, P. S., 2015	**Toplumsal Eşitsizlikler Üzerinde Etnisitenin Etkisi**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Ankara.
ALPMAN, P. S., 2016	"Necip Milletin Millet-i Hâkime Hassasiyeti ve Yerli-Yurtlu Gayri Milliler", **Toplum ve Kuram Dergisi,** 11, 13-38.
ALPMAN, P. S., 2018a	"Ütopya Öncesi Topos Düşüncesinin Siyasallığı ve More'un Ütopya'sı", **Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar ve Değerlendirmeler** (Ed.Salih Batal) Ankara, Gece Yayınları, s. 29-48.

ALPMAN, P. S., 2018b	"Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Millet Kavramının Sosyopolitik İnşası", **Paradigm and Understanding Social Issues** (Ed. A. E. Erbaş) London, IJOPEC, s. 123-135.
ALPMAN, P. S., S. YARCI, 2018	"Göçmenler Konuşabilir mi?": Göçmenlik Koşulları Altında Kurulan Sığınmacı Kimliğini Haritalamak", **I. Uluslararası Göç ve Mülteci Kongresi Bildiriler Kitabı, s.** 457-466.
ALTHUSSER, L., 2006	**Devlet ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, Çev. Alp Tümertekin, 2. Baskı, İstanbul, İthaki Yayınları.
AMARASINGAM, A., 2010	"Introduction: Whats is the New Atheism", **Religion and the New Atheism** (Ed. A. Amarasingam) Leiden/Boston, Brill Publication. S. 1-8.
AMARASINGAM, A., M. E. BREWSTER, 2016	"The Rise and Fall of New Atheism: Identity Politics and Tension within U.S. Nonbelievers", **Sociology of Atheism** (Eds. Roberto Cipriani and Franco Garelli) Leiden, Brill Publishing, S. 118-134.
AMERICAN HUMANIST ASSOCIATION, 2016	"Atheism: Paths to Humanism", (Çevrimiçi) https://americanhumanist.org/wp-content/uploads/2016/11/atheism.pdf , 19 Nisan 2020.
ANDERSON, K. B., 2019	"Digital Diasporas: An Overview of The Research Areas of Migration and New Media Through A Narrative Literature Review", **Human Technology**, 15/2, 142-180.
ANDROUTSOPOULOS, J., 2006	"Introduction: Sociolinguistics and Computermediated Communication". **Journal of Sociolinguistics**, 10/4, 419-438.
ANDROUTSOPOULOS, J., 2007	"Style Online: Doing Hip-Hop on The Germanspeaking Web", **Style and Social Identities: Alternative Approaches to Linguistic Heterogeneity**, (Ed. P. Auer) Berlin and New York, de Gruyter, s. 279-317.
ANDROUTSOPOULOS, J., 2008	"Potentials and Limitations of Discourse-Centred Online Ethnography", **Language@ Internet**, 5/8, 1-20.
ANGERAME, P., 2009	**Demopolitica**, Rome, Nuovo Cultura
ARSHINOV, V., C. FUCHS, 2003	**Emergence, Casuality and Self-Organization**, Moscow, NIA-Priroda Press.
ASEN, R., 2006	"Seeking the 'Counter' in Counterpublics", **Communication Theory**, 10/4, 424-446.
ATHIQUE, A., 2011	"Diasporic Audiences and Non-Resident Media: The Case of India Films", **Journal of Audience and Reception Studies**, 8/2, 1-23.

AUGE, M, 1997	**Yer-Olmayanlar**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Kesit Yayıncılık.
AYTAÇ, A. M., 2017	"Bir Türk'ü nereden tanırsınız?", **Gazete Duvar**, (Çevrimiçi) https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2017/11/13/bir-turku-nereden-tanirsiniz/ , 24 Nisan 2020.
AYTAÇ, A. M., D. DEMİRKENT, 2017	"Hakikatin Kendinden Menkul Bir Enerjisi Yoktur, Hakikati Savunmak Gerekir", **Ayrıntı Dergi**, (Çevrimiçi) http://ayrintidergi.com.tr/ahmet-murat-aytac-hakikatin-kendinden-menkul-bir-enerjisi-yoktur-hakikati-savunmak-gerekir/ , 28 Ekim 2019.
AYTULU, G., İ. İZCİ, 2014	"Atheists Raising Their Voice in Turkey Amid Polarized Reactions", (Çevrimiçi) https://www.hurriyetdailynews.com/atheists-raising-their-voice-in-turkey-amid-polarized-reactions-87604 , 5 Nisan 2020.
BADIOU, A., 2017	"Hegel's Mater and Slave", **Crisis and Critique**, 4/1, 34-47.
BAGGINI, J., 2016	"The New Atheists Movement is Destructive", **Fri Tanke**, (Çevrimiçi) https://fritanke.no/the-new-atheist-movement-is-destructive/19.8484 , 19 Mayıs 2020.
BAKHTIN, M., 1984	**Rabelais and His World**, Trans. Helene Iswolsky, Bloomington, Indiana University Press.
BAKHTIN, M., 2001	**Karnavaldan Romana,** Çev. Cem Soydemir, Derl. Sibel Irzık, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
BAKER, U., 2011	**Yüzeybilim Fragmanlar**, 2. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları.
BAKER, U., 2015	**Dolaylı Eylem,** Derl. Ege Barensel, 2. Basım, İstanbul, Birikim Yayınları.
BAKER, U., 2017	**Beyin Ekran**, 4. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları.
BAKER, U., 2018	**Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru**, İstanbul, Birikim Yayınları
BARDICI, M. V., 2012	**A Discourse Analysis of The Media Representation of Social Media for Social Change - The Case of Egyptian Revolution and Political Change**. Master Thesis, Communication for Development, Malmö University, Sweden/Malmö.
BARRIBALL, L. K., A. WHILE, 1994	"Collecting Data Using A Semi-Structured Interview: A Discussion Power", **Journal of Advanced Nursing**, 19/1994, 328-335.

BARTHES, R., 1993	**Göstergebilimsel Serüven**, Çev. Mehmet R. ve Sema R., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
BAUBÖCK, R., T. FAIST, 2010	**Diasporas and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods**, Amsterdam, Amsterdam University Press.
BAUDRILLARD, J., 2005	**Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği**, Çev. Oğuz Adanır, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları.
BAUDRILLARD, J., 2010	**Sessiz Yığınların Gölgesinde: Toplumsalın Sonu**, Çev. Oğuz Adanır, 4. Basım, Ankara, Doğu-Batı Yayınları.
BAUDRILLARD, J., 2011	**Karnaval ve Yamyam**, Çev. Oğuz Adanır, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
BAUMAN, Z., 2000	**Liquid modernity**, Cambridge, Polity Press.
BAZERMAN, C., 2004	"Speech Acts, Genres and Activity Systems: How Text Organize Activity and People", **What writing does and how does it?**, (Eds. Charles Bazerman & Paul Prior) Manwah, New Jersey and London, Lawrence Erlbaum, s. 309-340.
BELL, L. B., 2020	**Illocation on Twitter. The Construction and Analysis of A Social Media Speech Act Corpus**, Washington, ProQuest LLC.
BENHABIB, S., 2011	"Araçsal Aklın Eleştirisi", **İdeolojiyi Haritalamak**, (Derl. Žižek, S.) Çev. Sibel Kibar, Ankara, Dipnot Yayınları, s. 103-142.
BERMAN, M., 2013	**Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor**, Çev. Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları.
BILIMORIA, P., 2009	"What is the "Subaltern" of the Philosophy of Religion?", **Philosophy East&West**, 53/3, 340-366.
BİLGİN, A., 2017	**Bilim Ne Değildir? Yeni-Ateist Bilim Anlayışının Felsefi ve Sosyolojik Analizi**, İstanbul, Doğu Kitapevi.
BİNARK, M., 2014	**Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
BLAKELEY, T. J., 1964	"Scientific Atheism: An Introduction", **Studies in Soviet Though**, 4/1964, 277-295.
Blanchard, A., 2004	"Blogs as Virtual Community: Identifiying a Sense of Community", **Blogosphere: Rhetoric, Community and Culture of Weblogs**, (Eds. L. G. Gurak et al), (Çevrimiçi) https://conservancy.umn.edu/bitstream/handle

	/11299/172837/Blanchard_Blogs%20as%20Virtual%20Communities.pdf, 2. , 28 Haziran 2020.
Blanchard, A., 2008	"Testing A Model of Sense of Virtual Community", **Computer in Human Behaviour**, 24/2008, 2107-2123.
BLANCHARD, A., T. HORAN, 1998	"Virtual Comminities and Social Capital", (Çevrimiçi) https://doi.org/10.1177/089443939801600306 , 28 Haziran 2020.
BLOK, A., 1998	"The Narcissm of Minor Differences", **Europan Journal of Social Theory**, 1/1, 33-56.
BLUMLER, J. G., 1979	"The Role Of Theory in Uses And Gratifications Studies", **SAGE Journals**, 6/1, 9-36.
BORA, T., 2016	"Yerli ve Milli". **Birikim Dergisi**, (Çevrimiçi) https://www.birikimdergisi.com/haftalik/7422/yerli-ve-milli , 22 Nisan 2020.
BOICHAK, O., 2019	"Mobilizng Diaspora: Understanding Transnational Relief Efforts in The Age of Social Media", **52nd Hawaii International Conference on System Sciences Proceeding Book**, 2792-2801.
BOURDIEU, P., 1984	**Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste**, London, Routledge & Kegan Paul.
BOURDIEU, P., 1985	"The Genesis of the Concepts of Habitus and of Field, Sociocriticism", **Theories and Perspectives,** 2/2, 11-24.
BOURDIEU, P., 1986	"Forms of Capital", **The Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education**, (Ed. J. G. Richardson) California, Greenwood Press, s. 241-258.
BOURDIEU, P., 1989	"Social Space and Symbolic Power", **Sociological Theory**, 7/1, 14-25.
BOURDIEU, P., 1996	Physical Space, Social Space and 'Habitus', (Çevrimiçi) https://archives.library.illinois.edu/erec/University%20Archives/2401001/Production_ website/pages/StewardingExcellence/Physical %20Space,%20Social%20Space%20and %20Habitus.pdf , 19 Aralık 2019.
BOURDIEU, P., 2002	**Masculine Domination**, Palo Alto, Stanford University Press.
BOURDIEU, P., 2004	**Sciences of sciences and Reflexivity**, Trans. Richard Nice, Cambridge, Polity Press.

BOURDIEU, P., 2018	"Social Space and the Genesis of Appropriated Physical Space", **International Journal of Urban and Regional Research**, 42/1, 106-114
BOURDIEU, P., L. WACQUANT, 1992	**An Invitation to Reflexive Sociology**. Chicago, University of Chicago Press
BREWSTER, M. E., ROBINSON, M. A., SANDIL, R., ESPOSITO, R., J. GEİGER, 2014	"Arrantly Absent: Atheism in Psycosocial Science from 2001 to 2012". **The Conselling Psycologist**, 42/5, 1-36.
BRUNEAU, M., 2010	"Diasporas, Transnational Spaces and Communities", **Diasporas and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods**, (Eds. Rainer Bauböck and Thomas Faist) Amsterdam, Amsterdam University Press, s. 35-50.
BUCHANAN, I., 1997	"The Problem of the Body in Deleuze and Guattari, or, What Can a Body Do?", **Body&Society**, 3/3, 73-91.
BUECHLER, S. M., 1995	"New Social Movement Theories", **The Sociological Quarterly**, 36/3, 441-464.
BUECHLER, S. M., 2013	"New Social Movement and New Social Movement Theories", **The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements** , (Eds. David Snow at all.) London, Blackwell Publishing.
BUNCH, A. C., 2015	"Epistemic Violence in The Process of Othering: Real-World Application and Moving Forward", **Scholarly Undergraduate Research Journal at Clark**, 1/2015, 11-18.
BURKE, K., 1984	**Attitudes Towards History,** 3rd Edition, California, University of Calirfornia Press.
BUSSEY, K., A. BANDURA, 1999	"Social Cognitive Theory of Gender Development and Differentiation". **Psychological Review**, 106, 676-713.
BUTLER, J., 2009a	"Evrenseli Yeniden Düzenlemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik**, (Eds. J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek) İstanbul, Hil Yayın, s. 19-55.
BUTLER, J., 2009b	"Çekişen Evrensellikler", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik**, (Eds. J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek) İstanbul, Hil Yayın, s. 154-204.
BÜMİN, T., 2016	**Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

CALDWELL-HARRIS, C. L., 2012	"Understanding Atheism/Non-Belief as an Expected Individual-Differences Variable", **Religion, Brain&Behaviour**, 2/1, 4-47.
CAMPBELL, C., 2013	**Günah Keçisi, Başkalarını Suçlamanın Tarihi**, Çev. Gizem Kastamonulu, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
CANDANSAYAR, S., 2012	"MEST Demokrasisi", (Çevrimiçi) *https://www.birgun.net/haber-detay/mest-demokrasisi-18512.html* , 06 Aralık 2019.
CARR, C. T., SCHROCK, D. B., P. DAUTERMAN, 2012	"Speech Act within Facebook Status Messages", **Journal of Language and Social Psychology,** 31/2, 176-196.
CARROLL, W. K., 2006	"Hegemony, Counter-Hegemony, Anti-Hegemony", **Socialist Studies**, 2/2, 9-43.
CARROLL, W. K., 2007	"Hegemony and Counter-Hegemony in a Global Field", **Studies in Social Justice**, 1/1, 36-66.
CARROLL, W. K., 2010	"Crisis, Movements, Counter-Hegemony: In Search of The New Interface", **A Journal For And About Social Movements**, 2/2, 168-198.
CARROLL, W. K., R. S. RATNER, 2010	"Social Movements and Counter Hegemony: Lesson from The Field", **Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry**, 4/1, 7-22.
CASTELLS, M., 1983	**The City and The Grassroots**, Berkeley, University of California Press.
CASTELLS, M., 1997	**The Power of Identity,** 2nd Edition, Oxford, Blackwell.
CASTELLS, M., 1998	**The Information Age.' Economy, Society and Culture. Volume III.' End of Millenium**, Oxford, Blackwell.
CASTELLS, M., 2000	"**The Rise of The Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture. Volume 1**", 2nd ed, Malden, Blackwell Press.
CASTELLS, M., 2001	**The Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society**, Oxford, Oxford University Press.
CASTELLS, M., 2007	"Communication, Power and Counter-Power in The Network Society", **IJOC**, 1, 238-266.
CASTELLS, M., 2008	**Ağ Toplumunun Yükselişi**, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
CASTELLS, M., 2016a	"A Sociology of Power: My Intellectual Journal", **The Annual Review of Sociology**, 42, 1-19.

CASTELLS, M., 2016b	**İletişimin Gücü**, Çev. Beyza Becerikli, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
CATRON, L. E., 1989	**The Director's Vision: Play Direction from Analysist to Production,** Texas, Mcgraw-Hill Publications.
CHATURVEDI, V.	**Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial**, London/New York, Verso.
CIMINO, R., C. SMITH, 2011	"The New Atheism and The Formation of The Imagined Secularist Community", **Journal of Media and Religion**, 10, 24-38.
CIMINO, R., C. SMITH, 2014	**How the Media Got Secularism—With a Little Help from the New Atheists**, Oxford, Oxford University Press.
CLIETUR, P., 2009	"The Definition Atheism", **Journal of Religion and Society**, 11, 1-23.
CLIFF, C., 2017	**Transmedia Storytelling Strategy**, Doctoral Thesis. Queensland University of Technology, School of Media, Entertainment and Creative Arts Faculty of Creative Industries, Queensland.
COHEN, D., LINDNER, U., S. SARKAR, 2011	"Subalternity, History and Global", **Actual Marx**, 50/2, 207-217.
COHN, T. H., 2004	**Global Politic Economy: Theory and Practise**, Other Parperback Edition, London, Routledge.
COLEBROOK, C,, 2013	**Gillés Deleuze**, Çev. Cem Soydemir, Ankara, Doğubatı Yayınları.
CONNOLLY, W. E., 1995	**Kimlik ve Farklılık, Siyasetin Açmazlarına Yönelik Çözüm Önerileri**, Çev. Ferman Lekesizalın, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
CONSANTINIDES, E., 2009	"Social Media / Web 2.0 As Marketing Parameter: An İntroduction", **8th International Congress Marketing Trends**, (Çevrimiçi) https://www.academia.edu/24863117/Social_Media_Web_2_0_As_Marketing_Parameter_An_Introduction, 19 Temmuz 2020.
COULDRY, N., 2008	"Digital Storytelling, Media Research and Democracy: Conceptual Choises and Alternative Futures", **Digital Storytelling, Mediatized Stories: Self-Representation in New Media,** (Ed. Knut Lundby) New York, Peter Lang Publishing, s. 41-60.
CRAGUN, R. T., 2016	"Nonreligion and Atheism", **Handbook of Religion and Society,** (Ed. D. Yamane) Switzerland, Springer International Publishing, s. 301-320.

CRAWFORD, K., 2009	"Following You: Disciplines of Listening in Social Media", **Continuum**, 23/4, 525-535.
CRESSWELL, T., 2013	**Geographic Thought: A Critical Introduction**, New Jersey, Wiley-Blackwell.
ÇAĞLAYAN, H., 2014	**Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu**, 5. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları.
ÇİÇEK, M., İ. EREN-ERDOĞMUŞ, 2013	"Social Media Marketing: Exploring The User Typology in Turkey", **International Journal of Technology Marketing**, 8/3, 254-271.
ÇOBAN, B., B. ATAMAN, 2018	**Panoptikon 2.0 Alternatif Medya ve Karşı Gözetim**, İstanbul, Kafka Yayınevi
ÇOKLUK-CÖMERT, N., 2019	"Postmodern Status of New Social Movements: A Research on Yellow Vests", **Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences**, 56, 1-29.
DABASHI, H., 2019	"The Resurrection of 'New Atheism", **Al Jazeera**, (Çevrimiçi) https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/resurrection-atheism-190503132921871.html , 19 Mayıs 2020.
DANFORTH, S., V. NAVARRO, 1998	"Speech Acts: Sampling The Social Construction of Mental Retordation in Everyday Life", **Ment Retard**, 36/1, 31-43.
DAWKINS, R., 2006	**The God Delusion**, Boston, Houghton Mifflin Harcourt.
DELEUZE, G., 1994	**Difference and Repetition,** Trans. Paul Patton, New York, Columbia University Press.
DELEUZE, G., F. GUATTARİ, 2005	**A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia**, Trans. Brian Massumi, 12th Edition, London and Minneapolis, University of Minnesota Press.
DELEUZE, G., F. GUATTARİ, 2011	**Kafka: Minör Edebiyatı İçin**, Çev. Özgür Uçtan ve Işık Ergüden, 2. Basım, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
DENNETT, D. C., 2006	**Breaking the Spell: Religious as a Natural Phonemenon**, New York, Viking Press
DEX, R., 2019	"10 New Virtues for Atheists: Alain de Button Unveils New Manifesto", (Çevrimiçi) https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/10-new-virtues-for-atheists-alain-de-botton-unveils-new-manifesto-8479256.html , 19 Nisan 2020.

DEY, I., 2005	**Qualitative Data Analysis: A User-Friendly Guide for Social Scientist**, New York and London, Routledge.
DONATH, J., S., 1998	"Identity and Deception in The Virtual Community", **Community in Cyber Spaces,** (Eds. P. Kollock and M. Smith) London, Routledge.
DORMAN, E., 2019	"Bilimsel Ateizm'e Ateist Düşünürler Tarafından Getirilen Eleştiriler", **Kaygı,** 18/2, 480-497.
DRAPER, P., 2017	"Atheism and Agnosticism", **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Eds. Edward N. Zalta et al) Stanford, Stanford University Press.
DURAK, Y., 2013	**Emeğin Tevekkülü,** İstanbul, İletişim Yayınları.
DURKHEIM, E., 1907	"Cours Sur les Origines de la Vie Religieuse", **Revue de Philosophie**, 7/5, 528-539
DURSUN, O., 2018	"Yaratıcı Endüstrilerin Aşkınsal Alanda Görünümü: Yaratıcı Endüstrilerin Yaşam Dünyasının Sömürgeleştirilmesine Etkisi", **Moment Dergi**, 5/2, 144-173.
EDGELL, P., GERTEIS, J., D. HARTMANN, 2006	"Atheists as "Other": Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society", **American Sociological Review**, 71, 211-234.
EDGELL, P., HARTMANN, D., STEAWART, E., J. GERTEIS, 2016	"Atheists and Other Cultural Outsiders: Moral Boundaries and Non-Religious in American Society", **Social Forces**, 95/2, 607-638.
EKMAN, M., 2014	"The Dark Side of Online Aktivism: Swedish Right-Wings Exremist Video Activism on YouTube", **Medie Kultur**, 56/2014, 79-100.
EKŞİ, M., 2018	"Türk Dış Politikasının Ultimo Ratiosu: Yumuşak Güçten Sert Güce Türkiye'nin Suriye Politikası", **KARAM,** 15/60, 71-95.
ELIADE, M., 1963	**The Sacred and The Profane: The Nature of Religion**, New York, A Harwest Book
ELİTAŞ, T., S. KESKİN, 2014	"Sanal Aidiyet Bağlamında Zihinsel Diaspora: Facebook Örneği", **Atatürk Üniversitesi İletişim Dergisi**, 7/1, 161-186.
ELİTAŞ, T., S. KESKİN, 2019	"Türkiye'de Realite Programlar ve Tele-Kimlikler: Medyatik Toplumsallık İncelemesi", **Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 7/14, 411-434.

ENLI, G., S., N. THUMIM, 2012	"Socializing and self-representation online: exploring Facebook", **Observatorio Journal**, 6/1, 87-105.
ERKMEN, Ö., ARSLAN, C., GÜMÜŞ, B., İ. DOĞU-ÖZTÜRK, 2019	"Türkiye'de Ekoloji Hareketlerinin Sınırlı Sosyal Medya Kullanımı: Ekoloji Birliği Twitter Ağı Analizi Örneği", **Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences**, 56, 31-66
ESKİ AHİT	"Levililer", (Çevrimiçi) https://incil.info/kitap/Levililer/16 , 19 Aralık 2019.
EVANS, P., 2008a	"Counter-hegemonic Globalization: Transnational Social Movements in The Contemporary Global Political Economy", **The Handbook of Political Sociology: States, Civilization and Globalization**, (Eds. Tomas Janoski at al.) Cambridge, Cambridge University Press, s. 665-670.
EVANS, P., 2008b	"Is an Alternative Globalization Possible?", **Politics and Society**, 36/2, 271-305.
FAHNESTOCK, J., M. SECOR, 2004	**A Rhetoric of Argument: A Text And Reader**, New York, McGraw-Hill.
FAIRCLOUGH, N., 1995	**Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language**, London & New York, Longman.
FAIRCLOUGH, N., 2012	"Critical Discourse Analysis", **IAET**, 7/2012, 452-487.
FAIRCLOUGH, N., MULDERRIG, J., R. WODAK, 1997	"Critical Discourse Analysis", **Discourse as social interaction. Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction**, (Eds. T. Van Dijk) London and New Delhi, Sage Publication, s. 258-284
FENTON, N., J. DOWNEY, 2014	"Counter Public Spheres and Global Modernity", **Journal of the European Institute for Communication and Culture**, 10/1, 15-32
FERMANOĞLU, Ö. M., 2019	"Çevrimiçi Hariciler: Türkiye'de Dijital Engelli Aktivizmi Üzerine Bir Araştırma", ***Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences***, 56, 119-152.
FINLEY, W.	"The Four Horsemen of New Atheism: A Select Bibliography", **Journal of Religious&Theological Information**, 18/4, 115-125.
FOOT, K., 2014	"The Online Emergence of Pushback on Social Media in The United States: A Historical Discourse Analysis", **International Journal of Communication**, 8/2014, 1313-1342.

FOSTER, R., MEGORAN, N., M. DUNN, 2017	"Toward a Geopolitics of Atheism: Critical Geopolitics Post The 'War on Terror", **Political Geography**, 60/2017, 179-189.
FOUCAULT, M., 1980	**Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977**, (Ed. Colin Gordon Eds.) New York, Pantheon Books.
FOUCAULT, M., 1984	"Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias", Trans. Jay Miskowiec, **Architecture /Mouvement/ Continuité**, October/1984, 1-9.
FOUCAULT, M., 1994	**Kelimeler ve Şeyler**, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Kitapevi.
FOUCAULT, M., 1995	**Discipline and Punish: The Birth of Prison**, Trans. Alan Sheridan, 2nd Edition, New York, Vintage Books.
FOUCAULT, M., 2003	**İktidarın Gözü: Seçme Yazılar**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
FOUCAULT, M., 2008	"Panopticism from Discipline&Punish: The Birth of Prison", **Multidisciplinary Global Context,** 2/1, 1-12.
FRASER, N., 1990	"Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", **JSTOR**, 25/26, 56-80.
FROM, E. H., 2016	"New Atheism in Social Media: more than Entertaining Mockery?", (Çevrimiçi) http://religiongoingpublic.com/archive/2016/new-atheism-in-social-media-more-than-entertaining-mockery , 1 Mayıs 2020.
FUCHS, C., 2003a	"Co-Operation and Self Organization", **TripleC**, 1/1, 1-52.
FUCHS, C., 2003b	"Structuration Theory and Self Organization", **Systemic Practise and Action Research**, 16/2, 133-167.
FUCHS, C., 2003c	"Concepts of Self-Organization", **INTAS Project**: **Human Strategies in Complexity**'. Research Paper. No: 4.
FUCHS, C., 2003d	"Globalization adn Sel-Organization in The Knowledge-Based Society", **TripleC**, 1/2, 105-169.
FUCHS, C., 2004a	"The Antagonistic Self-Organization of Modern Society". **Studies in Political Economy**, 73/2004, 183-209.
FUCHS, C., 2004b	"The Self-Organization of The Cultural Subsystem of Modern Society", (Çevrimiçi)

	https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=707143 , 27 Mayıs 2020.
FUCHS, C., 2004c	"Science as Self-Organizing Meta-Information System", (Çevrimiçi) http://philsci-archive.pitt.edu/1621/ , 27 Mayıs 2020.
FUCHS, C., 2005	"The Internet as a Self-Organizing Socio-Technological System", **Cybernetics and Human Knowing**, 12/3, 37-81.
FUCHS, C., 2006a	"The Self-Organization of Cyberprotest", **The Internet Society (II)**, (Eds. Konrad Morgan et al) Boston and Southampton, WIT Press. s. 275-295.
FUCHS, C., 2006b	"The Self-Organization of Social Movements", **Systemic Practise and Action Research**, 19/1, 101-137.
FUCHS, C., 2007a	"Self-Organizing System", **Encyclopedia of Governance**, (Ed. Mark Bevir) USA, Sage Publications, s. 864-865.
FUCHS, C., 2007b	"Transnational Space and The Network Society", **21st Century Society**, 2/1, 49-78.
FUCHS, C., 2008	**Internet and Society: Social Theory in the Information Age**, New York, Routledge.
FUCHS, C., 2009a	"A Contribution to the Critique of the Political Economy of Transnational Informational Capitalism", **Rethinking Marxism**, 21/3, 387-402.
FUCHS, C., 2009b	**Social Networking Sites And The Surveilence Society**, Wienna, ICT&S.
FUCHS, C., 2010	"Theoretical Foundations of Defining the Participatory, Co-operative, Sustainable Information Society", **Information, Communication and Society**, 13/1, 23-47.
FUCHS, C., 2013	"Social Media And Capitalism", **Producing The Internet, Critical Perpectives Of Social Media**, (Ed. Tobias Olsson) Göteborg, Nordican, s. 25-44.
FUCHS, C., 2017	"Google Kapitalizmi", **Yeni Medya Kuramları**, (Ed. Filiz Aydoğan) İstanbul, Der Yayınları, s. 71-83.
FUCHS, C., et al, 2010	"Theoretical Fundations of the Web: Cognition, Communication and Co-operation. Towards and Understanding of Web 1.0, 2.0, 3.0", **Future Internet**, 2, 41-59.

FUCHS, C., S. SEVIGNANI, 2013	"What is Digital Labour? What is Digital Work? What is Their Differences? And Why Do These Questions Matter for Understanding Social Media", **TripleC,** 11/2, 237-293.
GAIKWAD, K. B., 2017	"Protagonist: A Prime Mover of The Plot of A Literary Work", **An International Multidiciplinary Journal**, 2/6, 1-8.
GALLETTA, A., 2013	**Mastering The Semi-Structured Interview and Beyond**, New York and London, New York University Press.
GEE, J. P., 2001	**An Introduction to Discourse Analysis**, New York, Routledge.
Georgalou, M., 2016	"Social Media Discourse", (Çevrimiçi) http://www.marizageorgalou.com/uploads/3/9/6/7/39674150/handout_.pdf., 3 Ekim 2020.
GEORGE, J. J., D. LEIDNER, 2019	"From the Clictivism to Hacktivism: Understanding Digital Activism", **Information and Organization**, 29/3, 1-64.
GEORGIOU, M., 2013	"Diaspora in The Digital Era: Minorities and Media Representation", **Journal on Ethnopolitics adn Minority Issues in Europe**, 12/4, 80-89.
GEZGİN, U. B., 2019	"Data Activism: Reviving, Extending and Upgrading Critical Citizenship Education and Consumer Rights Movements", **İstanbul University Journal of Communication Sciences**, 56/2019, 67-86.
GIDRON, N., B. BONIKOWSKI, 2013	**Varieties of Populism: Literature Review and Research Agenda. Weatherhead Center Working Paper Series**, Cambridge, Harward University Press.
GILES, M. K., 2011	**Diversity in Action: Minority Group Media and Social Change**. Master Thesis, Art School of Journalism of Queenland University, Queenland.
GILLESPIE, M., 2000	"Transnational Communications on Diaspora Communities", **Ethnic Minorities and The Media: Changing Cultural Boundaires**, (Ed. Simon Cottle) Buckhingam-Philedelphia, Open University Press. s. 164-178.
GOFFMAN, E., 2005	**Interaction Rituals**, New Brunswick and London, Aldine Transaction.
GOFFMAN, E., 2014	**Damga Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar**, Çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı, S.N. Ağırnaslı, Ankara, Heretik Yayınları.

GOFFREY, L., 2007	**Transmedia Storytelling Business, Aesthetics and Production at the Jim Henson Company**, Master Thesis, Massachusets Institute of Technology, Comprative Media Studies Department, Media Studies Program, Massachusets.
GOLDER, S. A., J. DONATH, 2004	“Social roles in Electronic Community”, **Interested Research**, 5/2004, 1-20.
GÖKALİLER, E., E. SAATÇIOĞLU, 2019	“Dijital Aktivizmde Ünlüler: Ahbap Platformu Üzerine Bir Değerlendirme”, **İstanbul University Journal of Communication Sciences,** 56/2019, 87-117.
GÖKER, G., 2015a	**Göç Kimlik Aidiyet: Kültürlerarası İletişim Açısından İsveçli Türkler**, Konya, Literatürk Yayınları.
GÖKER, G., 2015b	“İletişimin McDonaldlaşması: Sosyal Medya Üzerine Bir İnceleme”, **Turkish Studies**, 10/2, 389-410.
GÖKER, G., 2017	“Dijital Heterotopyalar: ‘Başka’ Bir Bağlamda Yeni Medya”, **Selçuk İletişim**, 9/4, 164-188.
GÖKER, G., S. KESKİN, 2015	“Sosyal Medya Türevi Olarak Sosyal İçerik Platformları: Betimsel Bir İnceleme”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 8/39, 861-874.
GÖKER, G., S. KESKİN, 2016	“Sosyal Medyada Topluluk İlişkileri: Karikateist Facebook Topluluğu Üzerine Bir Araştırma”, **ASOS Journal**, 22, 88-108.
GRAMSCI, A., 1999	***Selections from The Prison Notebooks***, London, Elecbooks.
GRAMSCI, A., 2012	“(i) History of the Subaltern Classes; (ii) The Concept of ‘Ideology’; (iii) Cultural Themes: Ideological Material”, **Media and Cultural Studies: KeyWorks**, (Eds. Douglas M. Kellner and Meenakshi G. Durham) Revised Edition, Oxford, Balckwell Publication, s. 13-17.
GRAMSCI, A., 2014a	**Hapishane Defterleri**, Çev. Adnan Cemgil, 7. Baskı, İstanbul, Belge Yayınları.
GRAMSCI, A., 2014b	**İtalya’da İşçi Konseyleri Deneyimi**, Çev. Yusuf Alp, İstanbul, Belge Yayınları.
GRAY, J., 2015	“That Scares The New Atheists,. **The Guardian**, (Çevrimiçi) https://www.theguardian.com/world/2015/mar/03/what-scares-the-new-atheists , 19 Mayıs 2020.

GREEN M., 2000	“Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern”, **Rethinking Marxism**, 14/3, 1-24
GRUNDLINGH, L., 2017	“Memes as Speech Act”, **Social Semiotics**, 12/2, 147-168.
GUPTA, S., J. W. KIM, 2004	“Virtual Community: Concepts, Implications and Future Research Directions”, **Proceedings of The Tenth Americas Conference on Information Systems**, August, New York.
GÜZEL, M., S. KESKİN, 2019	“Örselenen Kimlik İçin Sosyal Medyatik ‘İyileşme/Normalleşme’: Engelli Evlilik Topluluklarında Kimliğin ‘Mürüvvetini’ Görmek”, **Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi,** Aralık/32, 420-440.
GÜZEL-KORVER, S., S. KESKİN, 2019	“Sosyal Medyada Roman Etnisitesinin Öz-Temsili ve Ötekiliğin Sosyo-Dijital Telafisi”, **İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi**, 57, 51-84.
HABERMAS, J., 1993	**İdeoloji Olarak Teknik ve Bilim**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
HABERMAS, J., 1994	“Actions, Speech Acts, Lingualistically Mediated İnteractions and The Lifeword”, **Philosophical Problems Today**, 1/1994, 45-74.
HABERMAS, J., 2017	**Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, 14. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları.
HABERMAS, J., 2019	**İletişimsel Eylem Kuramı**, Çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Alfa Yayınları.
HAGEL, J., 1999	“Net Gain: Expanding Markets Through Virtual Communities”, **Journal of Interactive Marketing**, 13/1, 55-65.
HAINES, J., 1999	“'Oi! Skins:' Trans-Atlantic Gay Skinhead Discourse on The Internet”, **Intercultural Communication**, 1/1999, (Çevrimiçi) https://www.immi.se/intercultural/nr1/haines.htm, 18 Aralık 2020.
HALL, S., CHER-JEFFERSON, C., CLARKE, T., B. ROBERTS, 1978	“The Social Production of News: Mugging in The Media”, **The Manufaclure of News: Social Problems, Deviance And The Mass Media**, (Eds. Cohen, Stanley-Young, Lock) London, Constable, s. 335-367.
HALL, S., 1980	“Encoding/decoding”, **Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies**, (Ed. Centre for

	Contemporary Cultural Studies) London, Hutchinson, s.128-38
HALL, S., 1989	“Cultural Identity and Cinematic Representation”, **The Journal of Cinema and Media**, 36/1989, 68-81.
HALL, S., 1990	“Cultural Identity and Diaspora”, **Identity, Community, Culture, Difference**, (Ed. Jonathan Ruhherford) London, Lawrence and Wishent Press, s. 222-237.
HALL, S., 1992	“The West and The Rest”, **Formations of Modernity**, (Eds. S. Hall &B. Gieben) Cambridge, Polity Press, s. 184-227.
HALL, S., 1997a	“Old And New İdentities, Old And New Ethnicities”, **Culture, Globalization and the Wold-System: Contemporary Conditions fot the Representation of Identity**, (Ed. Anthony D. King) Minnesota, University of Minnesota Press, s. 41-68.
HALL, S., 1997b	“The Work of Representation”, **Representation: Cultural Representations and Signifying Practises**, (Ed. Stuart Hall) London, Sage Publications, s. 13-74.
HALL, S., 1999a	“İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü”, **Medya, İktidar, İdeoloji**, (Der. Mehmet Küçük) Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, s. 77-126.
HALL, S., 1999b	“Kültür, Medya ve İdeolojik Etki”, **Medya, İktidar, İdeoloji**, (Der. Mehmet Küçük) Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, s. 199-242.
HALL, S., 2005	“The Rediscovery of ‘Ideology’: Return of The Repressed in Media Studies”, **Culture, Society and the Media**, (Eds. Michael Gurewitch et al) New York and London, Routledge, s. 52-87.
HALL, S., 2017	**Temsil: Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları**, Çev. İdil Dündar, İstanbul, Pinhan Yayıncılık.
HAMMERSLEY, M., 2005	“Ethnography and Discourse Analysis: Incomatible or Complementary”, **Polifonia Cuiaba Edufmt**, 10/2005, 1-20.
HAMILTON, M., 2009	“Sekülerleşme Var Mı? Yok Mu?”, **Sosyoloji: Başlangıç Okumaları**, (Ed. Anthony Giddens), Çev. Gürsel Altaylar, İstanbul, Say Yayınları, s. 455-464.

HANNINGAN, J. A.	“Alain Touraine, Manuel Castells and Social Movements Theory A Critical Appraisal”, **The Sociological Quarterly**, 26/4, 435-454.
HARASIM, L., 1993	“Networlds: Networks As Social Space”, **Global Networks: Computers And International Communication**, (Ed. L. M. Harasim) Cambridge, MA, The MIT Press, s. 3-14.
HARDNACK, C., 2019	“Gramsci and Goffman, Together at Last: Toward a Counter-hegemonic Framing Approach to Movement Research”, **A Journal for and about Social Movements**, 11/1, 200-215.
HARDT, M., A. NEGRI, 2003	**İmparatorluk**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
HARINDRANATH, R., 2000	“Ethnicity, National Culture(s) and The Interpretation of Television”, **Ethnic Minorities and The Media: Changing Cultural Boundaires**, (Ed. Simon Cottle) Buckhingam-Philedelphia, Open University Press.
HARIRI, Y., MAGDY, V., M. WOLTERS, 2019	“Arabs and Atheism: Religious Discussions in the Arab Twittersphere”, **Social Informatics. SocInfo 2019,** (Eds. Weber I. et al), Lecture Notes in Computer Science, vol 11864, Springer, Cham.
HARRIS, S., 2004	**The End of Faith: Religion, Terror and The Future of Reason**, New York, W. W. Norton & Company.
HART, C., 2014	**Discourse, Grammar and İdeology**, London, New York, New Delhi, Sydney, Bloomsbury Academic.
HASEMAN, B., 2006	“A Manifesto for Performative Research”, **Media International Australia**, 118/1, 98-106.
HEIDEGGER, M., 2011	**Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, 2. Basım, İstanbul, Agora Kitaplığı.
HERMAN, E., N. CHOMSKY, 2002	**Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media**, New York, Pantheon Books.
HERRING, S., 2004	“Computer-Mediated Discourse Analysis: An Approach to Researching Online Communities”, **Designing for Virtual Communities in the Service of Learning**, (Eds. S.A. Barab, R. Kling & H.J. Gray) New York, Cambridge University Press, s. 338-376.
HIRVONEN, A., 2011	**Atheists in the Foxhole: Representation of Atheists on American Dramatic Series Firefly, House, MD, Bones, and Studio 60 on The Sunset Strip,** Doctoral Thesis, University of Jyväskylä, Department of Languages, Jyväskylä.

HITCHENS, C., 2007	**God is no Great. How Religion Poisons Everythings**, New York, Twelve Books.
HOLM, M., 2019	“The Rise of Online Counterpublics? The Limits Of Inclusion in A Digital Age”, (Çevrimiçi) https://uu.diva-portal.org/smash/get/diva2:1329534/FULLTEXT01.pdf , 18 Kasım 2019.
HOLQUIST, M., 2002	**Dialogism: Bakhtin and His World**, 2nd Edition, London and New York, Routledge.
HUNT, A., 1990	“Right and Social Movements: Counter-hegemonic Strategies”, **Journal of Law and Society**, 17/3, 263-323.
HUYSMANS, J., 2011	“What’s in An Act? On Security Speech Act and Little Security Nothings”, **Security Dialogues**, 42/4-5, 371-383.
IEP, 2020	“The New Atheists”, (Çevrimiçi) https://www.iep.utm.edu/n-athxxx/ , 19 Mayıs 2020.
IM, H. B., 1991	“Hegemony and Counter-Hegemony in Gramsci”, **Asian Perspective**, 15/1, 123-156.
INNIS, H., 2007	**İmparatorluk ve İletişim**, Çev. Nurcan Törenli, Ankara, Ütopya Yayınevi.
JAMES, D. J., 2017	**Transnational Religious Movements: Faith’s Flows**, California, Sage Publications.
JAMSHED, S., 2014	“Qualitative Research Method-Interviewing and Observation”, **Journal of Basic and Clinical Pharmacy**, 5/4, 87-88.
JANKS, H., 1997	“Critical Discourse Analysis as A Research Tool”, **Discourse: Studies in the Politics of Education**,18/3, 329-342.
JENKINS, H., 2001	“Convergence? I Diverge Digital Renaissenance”, **MIT Technology Review**, (Çevrimiçi) https://www.technologyreview.com/s/401042/convergence-i-diverge/ , 1 Ocak 2020.
JENKINS, H., 2006	**Convergence Culture: Where Old and New Media Collide**, New York and London, New York University Press.
JENKINS, H., 2007	“Transmedia Storytelling 101”, (Çevrimiçi) http://henryjenkins.org/blog/2007/03/transmedia_storytelling_101.html, 1 Kasım 2019.

JENKINS, H., 2011	"Transmedia Storytelling 202: Further Reflections", (Çevrimiçi) http://henryjenkins.org/blog/2011/08/defining_transmedia_further_re.html. , 1 Kasım 2019.
JENKINS, H., 2017	"Medya Yöndeşmesinin Kültürel Mantığı", **Yeni Medya Kuramları**, (Ed. Filiz Aydoğan Boschele) İstanbul, Der Yayınları.
JOHANN, W. U., WODAK, R., M. KHOSRAVİNİK, 2017	"Critical Discourse Studies and Social Media Data", **Qualitative Research**, (Ed. David Slverman) London, Sage Publications, s. 277-293.
JONES, Q., 1997	"Virtual-Communities, Virtual Settlements & Cyber-Archaeology: A Theoretical Outline". **Journal of Computer-Mediated Communication**, 3/3, (Çevrimiçi) https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.1997.tb00075.x. , 28 Haziran 2020.
JONES, K. W., 2016	"Growing Criticism by Atheists of The New Atheism Movement", **Oxford University Press's Blog**, (Çevrimiçi) https://blog.oup.com/2016/03/growing-criticism-by-atheists-of-the-new-atheism-movement/ , 19 Mayıs 2020.
JURIS, J. S., 2004	"Networked Social Movements: Global Movements for Global Justice", **The Newtwork Society: A Cross-cultural Perspective**, (Ed. Manuel Castells) Cheltenham, Edward Algar Publishing.
KALLIO, H., PILETTA, A. M., JOHNSON, M., M. K. DOCENT, 2016	"Systematic Methodological Review: Developing A Framework for A Qualitative Semi-Structured Interview Guide", **Loading Global Nursing Research**, 71/12, 2954-2965.
KARADUMAN, S., 2007	"Medyatik Gerçeklikte Kimlik Temsilleri: Televizyon Haberlerinin Aktörleri Üzerine Düşünceler", **Selçuk İletişim Dergisi**, 4 /4, 45-56.
KARADUMAN, S., 2010	"Modernizmden Postmodernizme Kimliğin Yapısal Dönüşümü", **Journal of Yaşar University**, 17/5, 2886-2899.
KARIM, K. H., 1998	"From Ethnic Media to Global Media: Transnational Communication Networks among Diasporic Communities", **International Comperative Research Group Strategic Research and Analysis**, June/1998, 1-23.
KATZ, E., 1957	"The Two-Step Flow Of Communication: An Up-To-Date Report On An Hypothesis", **Political Opinion Quarterly**, 21/1, 61-78.

KATZ, E., 1959	"Mass Communication Research And The Study Of Culture", **Studies in Public Communication**, 2, 1-6.
KATZ, E., 1987	"Communications Research Since Lazarsfeld", **Public Opinion Quarterly**, 51/4 Part 2, 25-45
KATZ, E., 2001	"Lazarsfeld Map Of Media Effect", **International Journal Of Public Opinion Research,** 13/3, 270-279.
KATZ, E., BLUMLER, J. G., M. GUREVITCH, 1973-1974	"Uses And Gratifications Research", **The Public Opinion Quarterly**, 37/4, 509-523.
KAUFMANN, E., 2006	"The Dominant Ethnic Moment Toward The Abolition of Whiteness?", **Ethnicities**, 6/2, 231-266.
KAUFFMAN, W., 2018	"New Atheism and Its Critics", **Philosophy Compass**, 14, 1-8.
KAYA, E., M. ÇAĞLAR, 2015	"Değini: Madunların Medyası: Tarihten Güncele Türkiye Anaakım Medyasının Dışında Kalanlar", **İLEF Dergi,** 2/2, 233-239.
KEARNEY, R., 2012	**Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar**, Çev. Barış Özkul, İstanbul, Metis Yayınları.
KELSEY, D., L. BENNETT, 2014	"Discipline and Resistance on Social Media: Discourse, Power and Context in The Paul Chambers 'Twitter Joke Trial", **Discourse, Context and Media**, 3/2014, 37-45.
KESKİN, S., 2017	**Dini Ötekilik ve İletişimsel Pratikler: Din Değiştirenler Üzerine Bir Araştırma**, Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri Anabilim Dalı, Elazığ.
KESKİN, S., İ. UZUN, 2018	"Öteki'nin Kurumsallaşması ve Dönüşen İletişim Pratikleri: Ateizm Derneği'nin Sosyal Medyatik Öz-Temsili", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 11/60, 978-990.
KESKİN, S., S. ÖZMEN, 2019	"Dijital Duvarlar Ardındaki Öteki: Facebook'ta Bir Hıristiyan Azınlığın Mahremiyet İnşası", **Endüstri 4.0 ve Dijital Medya**, (Ed. Filiz Aydoğan) İstanbul, Der Yayınları, s. 74-94.
KETTEL, S., 2013	"Faithless: The Politics of New Atheism", **Secularism and Non Religion**, 2, 61-78.
KETTEL, S., 2016	"What's Really New about New Atheism?", **Palgrave Communications,** November, 1-3,
KEYES, R., 2004	**The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Lif,**. New York, St. Martin's Press.
KHOSRAVINIK, M., 2010	"Actor Descriptions, Action Attributions, and Argumentation: Towards A Systematization of CDA

	Analytical Categories in The Representation of Social Groups", **Critical Discourse Studies**, 7/1, 55-72.
KHOSRAVINIK, M., 2014a	"Critical Discourse Analysis, Power and New Media Discourse", **Why Discourse Matters: Negotiating Identity in the Mediatized World**, (Eds. M. Kopytowskaa and Y. Kalyango) Bern, Peter Lang, s. 287-306
KHOSRAVINIK, M., 2014b	"Persian Nationalism, Identity and Anti-Arab Sentiments in Iranian Facebook Discourses: Critical Discourse Analysis and Social Media Communication", **Journal of Language and Politics**, 13/4, 755-780
KHOSRAVINIK, M., 2015	**Discourse, Identity and Legitimacy: Self and Other in representations of Iran's Nuclear Programme**, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins.
KHOSRAVINIK, M., 2017a	"Social Media Critical Discourse Studies (SM-CDS)", **Handbook of Critical Discourse Analysis**, (Eds. John Flowerdew and John Richardson) London, Routledge, s. 582-596.
KHOSRAVINIK, M., 2017b	"Right Wings Populism in The West: Social Media Discourse and Echo Chambers", **Insight Turkey**, 19/3, 53-68.
KHOSRAVINIK, M., 2018	"Social Media Techno-Discursive Design, Affective Communication and Contemporary Politics", **Fudan Journal of Humanities and Social Sciences**, 11/2018, 427-442.
KHOSRAVINIK, M., 2020	"Digital Meaning-Making Across Content and Practice in Social Media Critical Discourse Studies", **Critical Discourse Studies**, (Çevrimiçi) https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/17405904.2020.1835683?needAccess=true, 22 Mart 2021
KHOSRAVINIK, M., E. ESPOSİTO, 2018	"Online Hate, Digital Discourse and Critique: Exploring Digitally-Mediated Discursive Practices of Gender-Based Hostility", **Lodz Papers in Pragmatics**, 14/1, 45-68.
KHOSRAVINIK, M., N. SARKHOH, 2017	"Arabism And Anti-Persian Sentiments on Participatory Web Platforms: A Social Media Critical Discourse Study", **International Journal of Communication**, 11/2017, 3614-3633.
KHOSRAVINIK, M., J. UNGER, 2015	"Ciritical Diascourse Studies and Social Meda: Power, Resistance and Critique in Changing Media Ecologies", **Methods of Critical Discourse Studies**, (Eds. Ruth

	Wodak and Michael Meyer) London, Sage Publishing, s. 206-233.
KİRAZ, S., S. KESTEL, 2017	“Kadınların Yeni Madun Sorunsalı ve Bir Alternatif Olarak Yeni Medyada Dijital Aktivizm: Change.Org”, **İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Fakültesi Dergisi**, 53, 139-163.
KONDA, 2018	“10 Yılda Ne Değişti? 2008-2018”, (Çevrimiçi) https://interaktif.konda.com.tr/tr/HayatTarzlari2018/#7thPage/1 , 18 Eylül 2020.
KOZINETS, R. V., 1996	“E-Tribalized Marketing?: The Strategic Implications of Virtual Communities of Consumption”, **European Management Journal**, 17/3, 252-264.
KOZINETS, R. V., 1998	“On Netnography: İnitial Reflections on Consumer Research Investigations of Cyberculture”, **Advances in Consumer Research**, 25, 366-371.
KOZINETS, R. V., 2002	“The Field Behind The Screen: Using Netnography for Marketing Research in Online Communities”, **Journal of Marketing Research**, 39/February, 61-72.
KOZINETS, R. V., 2006	“Netnography 2.0”, **Handbook of Qualitative Research Methods in Marketing**, (Ed. Russel W. Belk) Cheltenham, UN and Northampton, MA, Edward Elgar Publishing, s. 129-142
KOZINETS, R. V., 2010a	“Netnografi: Pazarlamacının Gizli Silahı”, (Çevrimiçi) http://kozinets.net/wpcontent/uploads/2012/01/netnography-turkish.pdf. , 3 Kasım 2019.
KOZINETS, R. V., 2010b	**Netnography: Doing Ethnographic Research Online**, London, Sage Publications.
KOZINETS, R. V., 2017	“Netnography: Radical Participative Understanding for A Networked Communications Society”, **The SAGE Handbook of Qualitative Research in Psychology**, (Eds. C. Willig and W. S. Rogers) London, SAGE Publications, s. 1-10.
KOZINETS, R. V., DOLBEC, P. Y., A. EARLEY, 2014	“Netnographic Analysis: Understanding Culture Through Social Media Data”, **Sage Handbook of Qualitative Data Analysis,** (Ed. Uwe Flick) London, Sage Publications, s. 262-275.
KOZINETS, R. V., SCARABOTO, D., M-A, PARMENTIER, 2018	“Evolving Netnography: How Brand Autonetnography, A Netnographic Sensibility, and More-Than-Human Netnography Can Transform Your Research”, **Journal of Marketing Management**, 34/3-4, 231-242.
KÖSE, H., 2012	**Flanör Düşünce**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

KRZYZANOWSKI, M., 2011	"Ethnography and Critical Discourse Analysis: Towards a Problem Oriented Research Dialogue", **Critical Discourse Studies**, 8/4, 231-238.
LACAN, J., 2011	"Özne-Ben"in İşlevinin Oluşturucusu Olarak Ayna Evresi", **İdeolojiyi Haritalamak**, (Der. Žižek, S.), Çev. Sibel Kibar, Ankara, Dipnot Yayınları, s. 143-154.
LACHMANN, R., ESHELMAN, R., Ö. DAVIS, 1988-1989	"Bakhtin an Carnival: Culture as Counter-Culture", **Cultural Critique**, 11/1988-89, 115-152.
LACLAU, E., 2009	"Kimlik ve Hegemonya: Siyasal Mantıkların Oluşumunda Evrenselliğin Rolü", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik**, (Eds. J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek) İstanbul, Hil Yayın, s. 56-103.
LACLAU, E., C. MOUFFE, 1985	**Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics**, London and New York, Verso.
LASSWELL, H. D., 1927	"The Theory Of Political Propaganda", **The American Political Science Review**, 21/3, 627-631.
LASSWELL, H. D., 2007	"The Structure And Function Of Communication in Society", **İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi**, 24, 215-228.
LAUGHLIN, J. C., 2016	"Varieties of an Atheist Public in a Digital Age: The Politics of Recognition and the Recognition of Politics", **Journal of Religion, Media and Digital Culture**, 5/2, 315-338.
LEDREW, S., 2012	"The Evolution of Atheism: Scientific and Humanistic Approaches", **History of The Human Sciences**, 00/0, 1-18.
LEVINAS, E., 1998	**Humanism of The Other,** Illionis, University of Illionis Press.
LEVINAS, E., 2014	**Ölüm ve Zaman**, Çev. Nami Başer, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
LEVY, P., 1997	**Collective Intelligence**, Cambridge, MA, Perseus Book.
LEYDESDORFF, L., 2001	**A Sociological Theory Of Communication The Self-Organization Of The Knowledge-Based Society**, Florida, Universal Publishers.
LI, Y., HE, X., D. HU, 2015	"Information Seeking and Sharing in Virtual Communities: A Case Study of Chinese IT Professionals", **ASIST**, November/2015, 1-10.

LINDERS, D.	"From E-Government to We-Government: Defining A Typology for Citizen Coproduction in The Age of Social Media", **Government Information Quarterly**, 29/4, 446-454.
LUDWIG, S., K. RUYTER, 2016	"Decoding Social Media Speak: Developing A Speech Act Theory Research Agenda", **Journal of Consumer Marketing**, 33/2, 124-134.
LUNDMARK, E., S. LEDREW, 2019	"Unorganized Atheism And The Secular Movement: Reddit as A Site for Studying 'Lived Atheism", **Social Compass**, 66/1, 112-129.
MAASS, D., 2009	**The Fire in Fiction: Passion, Purpose And Techniques to Make Your Novel Great**, London, Penguin Publishing.
MANOVICH, L., 2001	**The Language of New Media**, Cambridge, MIT Press
MANOVICH, L., 2012	"How to Follow Software Users?", (Çevrimiçi) http://manovich.net/index.php/projects/howto-follow-software-users, 12 Kasım 2019.
MANOVICH, L., 2017	"Automating Aesthetics: Artificial Intelligence and Image Culture", (Çevrimiçi) http://manovich.net/content/04-projects/101-automating-aesthetics-artificial-intelligence-and-image-culture/automating_aesthetics.pdf , 09 Kasım 2019.
MARDİN, Ş., 2018	**Türk Modernleşmesi**, (Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder), 26. Basım, İstanbul, İletişim Yayınları.
MARSHALL, G., 1999	**Sosyoloji Sözlüğü**, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
MARKS, K., 1997	"Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı", **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi**, (Ed. Karl Marks), Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları.
MARKS, K., 2011	**1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe**, Çev. Kenan Somer, Ankara, Sol Yayınları.
MARKS, K., F. ENGELS, 2008	**Komünist Manifesto**, Çev. Celal Üster ve Nur Deriş, İstanbul, Can Yayınları.
MARKS, K., F. ENGELS, 2018	**Alman İdeolojisi**, Çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, İstanbul, Kor Kitap.
MCANULLA, S., 2012	"Radical Atheism and Religious Power: New Atheist Politics", **Approaching Religion**, 2/1, 87-99.
MCANULLA, S., KETTEL, S., M. SCHULZKE, 2018	**The Politics of New Atheism**, New York, Routledge

McCroskey, J. C., 2015	**An Introduction to Rhetorical Communication**, New York, Routledge.
MCLUHAN, M., 2001	**Understanding Media: The Extensions of Man**, Cambiridge, MIT Press.
MCQUAIL, D., 1983	**Mass Communication Theory**, 1st Edition, London, Sage.
MCQUAIL, D., BLUMLER, J. G., J. BROWN, 1972	“The Television Audience: A Revised Perspective”, **Sociology Of Mass Communication**, (Ed. D. Mcquail) Middlesex, Penguin Publishing, s. 135–65.
MEAD, G., H., 1934	**Mind, Self and Society,** Chicago, University of Chicago Press.
MELANDER, S., 2013	“Ultima Ratio in European Criminal Law”, **Onati Socio-Legal Series**, 3/1, 1-20.
MELUCCI, A., 1980	“The New Social Movements: A Theoritical Approach”, **Social Science Information**, 19/2, 199-226.
MEYER, J. C., 2000	“Humor as a Double-Edged Sword: Four Functions of Humor in Communication*”,* **Communication Theory**, 10/3, 310-331.
MORREALL, J., 1983	**Taking Laughter Seriously**, New York, Suny Press.
MORREALL, J., 1986	**The Philosophy of Laughter and Humor**, New York, State University of New York Press.
MORREALL, J., 2016	“Philosophy of Humor”, **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, (Eds. Edward N. Zalta et al) Stanford, Stanford University Press.
MURTHY, D., 2012	“Towards A Sociological Understanding of Social Media: Theorizing Twitter”, **Sociology**, 46/6, 1059-1073.
MURTI, D. C. W., 2013	**The New Atheist Movement in The Blogosphere: Burlesque And Carnivalesque as Rhetorical Strategies in Visual Productions**, Master Thesis, Department of Communication Studies at Colorado State University, USA/Colorado.
MUSANTE, K., B. R. DEWALTH, 2011	**Participant Observation: A Guide for Fieldworkers**, 2nd Edition, Maryland, AttaMira Press.
MUSSE, M. F., 2016	**Photography on Instagram: Self-Representation, Identity and New Ways of Sociability**, Doctoral Thesis, The University of Pompeu Fabra, Barcelona.
NATHAN, J., 2018	**The New Atheism, Myth and History**, New York, Palgrave Macmillan.

NETCHITAILOVA, E., 2014	"The Flâneur, The Badaud and The Emphatic Worker", **TripleC**, 12/1, 1-13.
NEUMANN, E. N., 1974	"The Spiral of Silence: A Theory of Public Opinion", (Çevrimiçi) https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1974.tb00367.x , 17 Kasım 2019.
NIETZSCHE, F., 2008	**The Gay Science**, 7st Edition, Cambridge, Cambridge University Press.
NILSEN, A. G., S. ROY, 2016	**New Subaltern Politics: Reconceptualising Hegemony and Resistance in Contemporary India**, New Delhi and Oxford, Oxford University Press.
NIXON, A., G., 2014	**New Atheism as a Case of Competitive Postsecular Worldviews**, Doctoral Thesis, The University of Western Sydney, School of Social Sciences and Psychology, Sydney.
NOWETZKE, C. L., 2006	"The Subaltern Numen: Making History in the Name of God", **History of Religions**, 46/2, 99-126.
OFFE, C., 1985	"New Social Movements: Chalenging The Boundaries of Institutional Politics", **Social Research**, 52/4, 817-868.
OLLERENSHAW, T., 2018	**Irreligious Representation: An Examination of Atheist/Agnostic Democrats' Substantive Representation in State Policy Outcomes (2007 – 2014)**, Master Thesis, University of California, San Diego, Department of Political Science, California.
ORAN, B., 2008	"Azınlık Raporu'nun Hikâyesi", **Türkiye'de İfade Özgürlüğü,** (Ed. Taner Koçak v.d.) İstanbul, BGST Yayınları, s. 112-122.
ORAN, B., 2014	"Azınlıklar Nasıl Azınlık Oldu?", **Azınlıklar, Ötekiler ve Medya,** (Ed. Yasemin İnceoğlu ve Savaş Çoban) İstanbul, Ayrıntı Yayınları, s. 17-50.
ORAN, B., 2016	"Türk" Teriminin Öyküsü", **21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset**, (Der. Elçin Aktoprak ve A. Celil Kaya) İstanbul, İletişim Yayınları, s. 249-272.
ÖĞÜN-EMRE, P., ÇOBAN, B., G. ŞENER, 2014	"Humorous Form of Protest: Disproportionate Use of Intelligence in Gezi Park's Resistance", **New Opportunities and Impasses: Theorizing and Experiencing Politics**, (Ed. E. Zeynep Güler) İstanbul, Kilit Yayıncılık/DAKAM Publishing, s. 430-447.
ÖZDEMİR, E., 2010	"Kimlik Kavramı ve Teorik Yaklaşımlar", **Eğitim, Bilim, Toplum Dergisi**, 8/32, 9-29.

ÖZDEMİR, M., 2010	"Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma", ***Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi***, 11/1, 323-343.
ÖZMEN S., S. KESKİN, 2018	"Sosyal Medyada Öz-Temsil ve Ötekiliğin 'Öteki Boyutu': Karikateist Toplumsalı Üzerine İnceleme", ***IntJCSS***, 4/2, 533-558.
PAINTER, B., 2014	**The New Atheists Denial of History**, (Çevrimiçi) https://isj.org.uk/theories-of-difference-the-subaltern-project-examined/ , 19 Mayıs 2020.
PALMER, M., 2013	**Atheism for Beginners: A Coursebook for Schools and Colleges**, Cambridge, Lutter Worth Press.
PAUL-FRANÇOIS, T., 2011	"Religion and New Atheism: A Critical Appraisal", **Culture and Religion**, 12/1, 101-109.
PÊCHEUX, M., 2011	"İdeolojik (Yanlış) Tanıma Mekanizması", **İdeolojiyi Haritalamak**, (Der. Žižek, S.), Çev. Sibel Kibar, Ankara, Dipnot Yayınları, 211-226.
PICHARDO, N. A., 1997	"New Social Movements: A Critical Review", **Annual Review of Sociology**, 23/1997, 411-430.
PIGLIUCCI, M., 2013	"New Atheism and the Scientistic Turn in the Atheism Movement", **Midwest Studies in Philosophy**,37, 142-153.
PIHLAJA, S., 2015	"Analysing YouTube Interaction: A Discourse-Centred Approach", **Methodologies in the Sociology of Religion Digital**, (Eds. Shakkour, S. and E. Arweck) London, Bloomsbury, s. 49-58.
POLETTA, F., J. M. JASPER, 2001	"Collective Identity And Social Movement", **Annual Review Sociology**, 27, 283-305.
PONZANESI, S., 2020	"Digital Diasporas: Postcoloniality, Media and Affect", **International Journal of Postcolonial Studies**, 0/0, 1-18.
PROULX, S., G. LATZKO-TOTH, 2005	"Mapping the Virtual in Social Sciences: On the Category of 'Virtual Community", **The Journal of Communication Informations**, 2/2, 42-52.
PUTNAM, R. D., 1993	**Making democracy work: Civic traditions in modern Italy**, Princeton, Princeton University Press.
PUTNAM, R. D., 1995	"Bowling Alone: 'America's Declining Social Capital", **Journal of Democracy**, 6/1995, 65-78.
RANSOME, P., 2010	**Antonio Gramsci**, Çev. Ali İhsan Baygül, Ankara, Dipnot Yayınları.

RETTBERG, J. W., 2017	"Self-Representation in Social Media", **Sage Handbook of Social Media**, (Eds. Jean Burgess et al), California, Sage Publication, s. 429-443.
RHEINGOLD, H., 1994	"A Slice Of Life in My Virtual Community", **Global Networks: Computers And İnternational Communication**, (Ed. L. M. Harasim) Cambridge, MIT Press, s. 57–80.
RHEINGOLD, H., 2000	**The Virtual Community: Homesteading on The Electronic Frontier**, Cambridge, MIT Press
RHEINGOLD, H., 2005	"The Virtual Community: Table of Contents", (Çevrimiçi) http://www.caracci.net/dispense_enna/The%20Virtual%20Community%20by%20Howard%20Rheingold_%20Table%20of%20Contents.pdf , 28 Haziran 2020.
RHEINGOLD, H., 2007	**Smart Mobs: The Next Social Revolution**, Cambridge, MA, Basic Books.
RIDING, C., D. GEFEN, 2004	"Virtual Community Attraction: Why People Hang Out Online", **JMJC**, 10/1, 1-4.
RITZER, G., 2016	**Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek**, Çev. Funda Payzın, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
ROBIN, B. R., 2005-2011	"The Educational Uses of Digital Storytelling", (Çevrimiçi) http:// digitalliteracyintheclassroom.pbworks.com/f/Educ-Uses-DS.pdf, 01 Aralık 2019.
ROBIN, B. R., 2008	"Digital Storytelling: A Powerful Technology Tool for the 21st Century Classroom", **Theory into Practise**, 47, 220-228.
ROBIN, B.R., S. G. MCNEIL, 2012	"What Teachers Should Know About Digital Storytelling", **Digital Education Review**, 22, 37-51
ROGERS, E., 2000	**Communication Technology: The New Media in Society**, New York, Free Press.
ROSS, K., 2000	"In Whose Image? TV Criticism and Black Minority Viewers", **Ethnic Minorities and The Media: Changing Cultural Boundaires,** (Ed. Simon Cottle) Buckhingam-Philedelphia, Open University Press, s. 133-148.
RUGGIERO, T., 2000	"Uses And Gratifications Theory in The 21st Century", **Mass Communicatıon & Society**, 3/1, 3–37
RYAN M., D. KELLNER, 1997	**Politik Kamera**, Çev. Elif Özsayar, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
RYERSON, J., 2016	"The Twain Shall Meet", **New York Times**, (Çevrimiçi)

	https://www.nytimes.com/2016/02/14/books/review/the-twain-shall-meet.html , 19 Mayıs 2020.
SAID, E. W., 2013	**Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayıncılık.
SANCAR, S., 2014	**İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme**, Ankara, İmge Kitabevi.
SARAH, M., 2009	"Counter-Hegemonic Globalization", **Masks in Mexican**, (Çevrimiçi) http://masksinmexico.blogspot.com/2009/02/counterhegemonic-globalization.html , 18 Mayıs 2020.
SARTRE, J. P., 2009	**Varlık ve Hiçlik**, Çev. Türkan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul, İthaki Yayınları.
SBISA, M., 2002	"Speech Acts in Context", **Languages & Communication**, 22/4, 421-436.
SCHIFFRIN, D., 2001	"Discourse Markers: Language, Meaning and Context", **The Handbook of Dicourse Analysis**, (EdS. D. Schiffrin, D. Tannen&H. E. Hamilton) Oxford, Blackwell Publishing, s. 54-75.
SCHNAPPER, D., 2005	**Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki**, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
SCHOPENHAUER, A., 2014	**Eristik Diyalektik: Haklı Çıkma Sanatı**, Çev. Ülkü Hıncal, İstanbul, Sel Yayıncılık.
SCHULZKE, M., 2013	"The Politics of New Atheism", **Politics and Religion**, 6/4, 778-799.
SCHUTZ, A., 2016	"Eve Dönen", **Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik**, (Der. Levent Ünsaldı) Ankara, Heretik Yayınları, s. 35-52.
SCOTT, J. C., 2014	**Tahakküm ve Direniş Sanatları**, 3. Basım, Çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
SEGARAN, T., 2007	**Programming Collective Intelligence**, Sebastobol, O'Reilly Media.
SHIRKY, C., 2011	"The Political Power of Social Media: Technology, The Public Sphere, and Political Change", **Foreign Affairs**, 90/1, 28-41.
SHOEMAKER, P., D. S. REESE, 2002	"İdeolojinin Medya İçeriği Üzerindeki Etkisi", **Medya, Kültür, Siyaset,** (Süleyman İrvan) Ankara, Alp Yayınevi, s. 127-181.
SILVER, C. F., 2013	**Atheism, Agnosticism, And Nonbelief: A Qualitative And Quantitative Study of Type And Narrative,**

	Doctoral Thesis, Faculty of the University of Tennessee at Chattanooga in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Education, Tennessee.
SINCLAIR, J., 2016	"Media and Diaspora", **The Willey Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity and Nationalism,** (Eds. Polly Rizova and Anthony D. Smith) New Jersey, Willey-Blackwell.
SIVITANIDES, M., V. SHAH, 2011	"The Era of Digital Activism", **CONISAR Proceeding Book**, Willmington, North Carolina. USA, s. 1-8.
SMITH, K., 2010	"Gramsci at The Margins: Subjectivity And Subalternity in A Theory of Hegemony", **International Gramsci Journal**, 2, 39-50.
SMITH, C., R. CIMINO, 2012	"Atheisms Unbound: The Role of the New Media in the Formation of a Secularist Identity", **Secularism and Nonreligion**, 1, 17-31.
SOLOMON, J., 2016	**A Subaltern History of the Indian Diaspora in Singapore**, London, Routledge.
SOMANI, C., 2012	"Virtual Community: The New Hope for E-Commerce", **IJCSE**, 3/1, 20-23.
SOMAY, B., 2008	**Çokbilmiş Özne**, İstanbul, Metis Yayınları.
SPARROW, J., 2015	"We Can Save Atheism from The New Atheists like Richard Dawkins and Sam Harris", **The Guardian**, (Çevrimiçi) https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/nov/30/we-can-save-atheism-from-the-new-atheists , 19 Mayıs 2020.
SPIVAK, G. C., 1988	"Can The Subaltern Speak?", **Marxism and The Interpretation of Culture**, (Eds. C. Nelson and L. Grossberg) Basingstoke, Macmillian Education, s. 271-313.
SPIVAK, G. C., 2003,	**A Caritique of Post-Colonial Reason**, London, Harward University Press.
SPIVAK, G. C., 2006	"The New Subaltern: A Silent Interview", **The Cultural Studies Reader,** (Ed. Simon During) London, Routlenge, s. 229-240.
SREBERNY, A., 2000	"Media and Diasporic Conciousness: An Exploring among Iranian and London", Simon Cottle (Ed.). **Ethnic Minorities and The Media: Changing Cultural Boundaries**, Buckhingam-Philedelphia, Open University Press, s. 179-196.

STEAWART, J., 2018	"The Self-Organizing Society: A Grower's Guide", **The Journal of World Futures**, 74/2018, 1-35.
STONESTREET, S., S. MORRIS, 2020	"Break Point: The 'New Atheism' is Old News Because It Couldn't Explain Sin", **Times Free Press**, (Çevrimiçi) https://www.timesfreepress.com/news/life/faith/story/2020/jan/04/breakpoint-new-atheism-old-news-because-it-co/512068/ , 19 Mayıs 2020.
TAJFEL, H., 1982	"Social Psychology of Intergroup Relations", **Annual Reviews Psychol**, 33, 1-39.
TAJFEL, H., J. C. TURNER, 1979	"An Integrative Theory of Intergroup Conflict", **The Social Psychology of Intergroup Relations**, (Eds. W. G. Austin and S. Worchel) Monterey, CA, Brooks-Cole, s. 33-47.
TANIŞ, T., 2009	"Yeni Ateizm Yükseliyor, Yeni Ateistler Doğuyor", **Hürriyet**, 7 Haziran 2009, (Çevrimiçi), http://www.hurriyet.com.tr/yeni-ateizm-yukseliyor-yeni-ateistler-doguyor-11807747 , 1 Ocak 2020.
TAYLOR, C., 2005	**Tanınmanın Politikası, Çokkültürcülük**, (Haz. Amy Gutmann), Çev. Yurdanur Salman, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
TEKİNALP, Ş., S. KESTEL, 2019	"Rhetorical Activism in Politics: Stability Discourse and Pragmatic Practicality in time of Crisis", **İstanbul University Journal of Communication Sciences**, 56/2019, 153-178.
THE GUARDIAN, 2008	"The New Atheism, A Definition and a Quiz", (Çevrimiçi) https://www.theguardian.com/commentisfree/andrewbrown/2008/dec/29/religion-new-atheism-defined , 23 Mayıs 2020
THUMIM, N., 2009	"Everyone Has A Story to Tell": Mediation And Self Representation in Two UK Institutions", **International Journal of Cultural Studies**, 12/6, 617-638.
THUMIM, N., 2012	**Self-representation and Digital Culture**, 4th Edition, Basingstoke, Palgrave Macmillan
TORUK, İ., R. SİNE, 2012	"Haber Söylem Üretimindeki İdeolojik Etki: Wikileaks Haberleri", **Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi**, 31, 351-378.
TOURAINE, A., 1985	"An Introduction to the Study of Social Movements", **Social Research**, 52/1985, 749-787.

TOURAINE, A., 1992	"Beyond Social Movements", **Theory, Culture&Society**, 9/1992, 125-145.
TÖRNBERG, A., P. TÖRNBERG, 2016	"Muslims in Social Media Discourse: Combining Topic Modeling and Critical Discourse Analysis", **Discourse, Context and Media**, 13/2016, 132-142.
TREMAIN, S., 2005	**Foucault and The Goverment of Disability**, Michigan, University of Michigan Press.
TURNER, J. C., 1978	"Categorization and Social Discrimination in The Minimal Group Paradigm", **Differentation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of İntergroup Relations**, (Ed. Henri Tajfel) London, Academic Press, s. 101-140.
TÜRKKAN, Z., 2011	**Kimliğin Oluşumunda ve Korunmasında Dinin Rolü**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara.
UNHCR, 2017	"UNHCR Trafından Yyaımlanan Rapor Dünya Çapında Vatansız Azınlıkların Yaşamına Hakim Olan Ayrımcılığı Ortaya Koyuyor", (Çevrimiçi) https://www.unhcr.org/tr/18007-unhcr-tarafindan-yayimlanan-rapor-dunya-capinda-vatansiz-azinliklarin-yasamina-hakim-olan-ayrimciligi-ortaya-koyuyor.html , 12 Ocak 2020.
UZKURT, C., M. ÖZMEN, 2006	"Pazarlama Yöneticileri İçin Yeni Bir Fırsat: Sanal Topluluklar", **Afyon Kocatepe Üniversitesi İİBF Dergisi**, 1, 24-30.
ÜNÜR, E., 2013	"Görünmeyen Kimlikler: Öteki Kimliği Bağlamında Kayıp Şehir Dizisinin Analizi", **Akademik İncelemeler Dergisi**, 8/2, 251-273.
VAN DIJK, T., 1993	"Principles Critical Discourse Analysis", **Discourse&Society**, 4/2, 249-283.
VAN DIJK, J., 1997	"The Reality of Virtual Community", **Trends in Communication**, 1/1, 39-63.
VAN DIJK, T., 1999	"Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları", **Medya, İktidar, İdeoloji**, (Der. Mehmet Küçük) Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, s. 331-379.
VAN DIJK, T., 2001	"Critical Discourse Analysis", **The Handbook of Dicourse Analysis**, (Ed. D. Schiffrin, D. Tannen&H. E. Hamilton) Oxford, Blackwell Publishing, s. 352-371.

VAN DIJK, J., 2006	**The Network Society**, 2nd Edition, London, Thousand Oak, New Delhi, Sage Publications.
VAN DIJK, T., 2011	“Discourse and Ideology”, **Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction**, (Ed. Teun van Dijk) London, Sage Pubşications, s. 379–407.
VAN DIJK, J., 2013	**The Culture of Connectivity**, New York, Oxford University Press.
VAN DIJK, T., 2017	“Sociocognitive Discourse Studies”, **Handbook of Discourse Analysis**, (Eds. John Richardson & John Flowedew) London, Routledge, s. 1-26.
VARIS, P., 2014	“Digital Ethnography”, **Tilburg Papers in Culture Studies; No. 104**, (Çevrimiçi) https://pure.uvt.nl/ws/portalfiles/portal/30479758/TPCS_104_Varis.pdf , 18 Aralık 2020.
VARNALI, K., 2013	**Dijital Kabilelerin İzinde**, İstanbul, Mediacat Yayınları
VIVIAN, N., F. SUDWEEKS, 2003	“Social Networks in Transnational and Virtual Communities”, **Informing Science**, June/2003, 1431-1437.
VOSOUGHI, S., D. RAY, 2016	“Tweet Acts: A Speech Act Classifier for Twitter”, **Proceedings of the ICWSM 2016**, May 17-20, Cologne, Germany.
VUKOVIC, N.,	“From Geopolitics Towards Demopolitics: Serbian Foreign Policy And Demographic Trends”, **Medjunaradni Problemi**, 69/4, 423-441.
WACQUANT, L., 1989	“Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Pourdieu”, **Sociological Theory**, 7/1, 26-63.
WAGNER, C., L. LEYDESDORFF, 2005	“Network Structure, Self-Organization and the Growth of International Collaboration in Science”, **Research Policy**, 34/10, 1608-1618.
WAKANKAR, M., 2010	**Subalternity and Religion: The Prehistory of Dalit Empowerment in South Asia**, London, Routledge.
WALTHER, B., 1992	“Interpersonal Effect in Computer-Mediated Interaction: A Relational Perspective”, **Communication Research**, 19/1, 52-90.
WALTHER, B., 1996	“Computer-Mediated Communication: Impersonal, Interpersonal and Hyperpersonal Interaction”, **Communication Research**, 23/3, 3-43.
WALTON, D., 2000	“Use of Ad Hominem Argument in Political Discourse: The Battalino Case from The Impeachment Trial”, **Argumentation and Advocacy: The Journal of the American Forensic Association**, 36, 179-195.

WANG, Y. ET AL, 2002	"Defining the Virtual Tourist Community: Implications for Tourism Market", **Tourism Management**, 23/2002, 407-417.
WARURU, Z., 2018	"Social Media Theories in Critical Discourse Analysis (CDA)", **Exposure Journal Pendidikan Bahasa Dan Sastra Inggris**, 7/1, 23-33.
WELLMAN, B., 1996	"For a Social Network Analysis of Computer Networks: A Sosiological Perspective on Collaborative Work And Virtual Community", **SIGCPR/SIGMIS Conference on Computer Personnel Researches**, April 11-13, Denver, Colorado USA,.
WELLMAN, B. ET AL, 1996	"Computer Networks As Socıal Networks: Collaborative Work, Telework, And Virtual Community", **Annual Review Social**, 22/1996, 213-238.
WELLMAN, B., M. GULİA, 1999	"Net Surfers Don't Ride Alone: Virtual Communities as Communities", **Communities and Cyberspace**, (Eds. Peter Kollock and Marc Smith) New York, Routledge, s. 1-26.
WIERZBICKA, A., 1985	"A Semantic Meta-Metalanguage for A Crosscultural Comparison of Speech Act and Speech Genres", **Language in Society**, 14/4, 491-514.
WILLIAMS, R., 1973	"Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", **New Left Review**, 92, 3-16.
WODAK, R., 2013	**Critical Discourse Analysis. Volume I: Concept, History, Theory**, Los Angeles, New Delhi, London, Singapoure, Washington, Sage Publications.
YANIK, A., 2017	"Post-Truth", (Çevrimiçi) http://www.birikimdergisi.com/haftalik/8463/populizm-v-post-truth#.XM4S6I4zZPY , 5 Ekim 2020.
YANIK, A., M. BATU, 2019	"Yeni Medyada Aktivizm Hareketleri Üzerine Zengin Medya Kısır Aktivizm Tartışmaları", **İstanbul University Journal of Communication Sciences**, 56/2019, 179-208.
YANIKLAR, C., 2014	"Sanal Topluluklar ve Geleneksel Topluluklar Arasındaki Farklılıkların Sosyolojik Bir Analizi", **Sosyoloji Araştırmaları Dergisi**, 17/1, 159-190.
YETİŞKİN, E., 2010	"Postkolonyal Düşünce Üzerine Notlar", **Toplumbilim**, 25, 15-20.

YETİŞKİN, E., 2013a	"Post-Kolonyal Düşünce Ve Madun Çalışmalarından Neler Öğrenebiliriz?", **13. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi**, 4-6 Aralık, Ankara.
YETİŞKİN, E., 2013b	"Yeni Medya Yeni Madun ve Büyük Veri Hegemonyası", **Bilim ve Sanat Vakfı Sanat Hafıza Konferans Programı**, 8 Haziran, İstanbul.
YILDIRIM, Y., 2006	"Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı", **Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 8/2, 1-20
YILDIRIM, Y., 2012	"İletişimsel Eylem Kuramı Işığında Siyasal İletişim ve AK Parti Örneği", **Akademik İncelemeler Dergisi**, 7/1, 195-226.
YILMAZ, H., 2010	"Biz"lik, "Öteki"lik, Ötekileştirme ve Ayrımcılık: Kamuoyundaki Algılar ve Eğilimler", (Çevrimiçi) http://hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HYilmaz-Otekilestirme-02-%C4%B0%C3%A7erikselRapor.188160919.pdf , 14. Eylül 2020.
YILMAZ, Z., 2010	"Yeni Türkiye'nin "Dava" Seferberliği ve Muarızları", **Birikim Dergi**, (Çevrimiçi) https://www.birikimdergisi.com/guncel/1152/yeni-turkiye-nin-dava-seferberligi-ve-muarizlari , 19 Mayı 2020.
ZEMBYLAS, M., 2013	"Revisiting The Gramsci and Legacy an Counterhegemony The Subaltern and Affectivity: Toward an 'Emotional Pedagogy' of Activism in Higher Education", **CRİSTAL**, 1/1, 1-21.
ŽIŽEK, S., 2007	**Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi**, Çev. Şamil Can, 2. Basım, Ankara, Epos Yayınları.
ŽIŽEK, S., 2009a	"Sınıf Mücadelesi mi, Post Modernizm mi? Evet, Lütfen!", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik**, (Eds. J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek) İstanbul, Hil Yayın, s. 104-153.
ŽIŽEK, S., 2009b	"De Capo Senza Fina", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik**, (Eds. J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek) İstanbul, Hil Yayın, s. 237-291.
ŽIŽEK, S., 2009c	"Yeri Tutmak", **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik**, (Eds. J. Butler, E. Laclau ve S. Žižek) İstanbul, Hil Yayın, s. 340-363.
ŽIŽEK, S., 2011a	**İdeolojinin Yüce Nesnesi**, Çev. Tuncay Birkan, 4. Basım, İstanbul, Metis Yayınları.

ŽIŽEK, S., 2011b	**Bir İdea Olarak Komünizm**, Çev. Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
ŽIŽEK, S., 2011c	"Giriş: İdeoloji Hayaleti", **İdeolojiyi Haritalamak**, (Der. Žižek, S.), Çev. Sibel Kibar, Ankara, Dipnot Yayınları, s. 7-54.
ŽIŽEK, S., 2012	"Somut Evrensel Olarak Komünizm Fikri", **Komünizm Fikri Üzerine**, (Der. Badiou, A.ve Žižek, S.), Çev. Okan Doğan, İstanbul, Metis Yayınları, s. 247-274.
ŽIŽEK, S., 2014	"Anti-Semitizm Paradoksları", **Anti-Semitizm Üzerine**, (Der. A. Badiou, E. Hazan ve S. Žižek) İstanbul, Encore Kitapları, s. 69-108.
ŽIŽEK, S., 2015	**Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizm Gölgesi**, Çev. Erkan Ünal, İstanbul, Encore Yayıncılık.
ZUCKERMAN, P., 2009	"Atheism, Secularity, and Well-Being: How the Findings of Social Science Counter Negative Stereotypes and Assumptions", **Sociology Compass**, 3/6, 949-971.
ZURLO, G. A., T. M. JOHNSON, 2016	"A Metodological and Demoghraphic Analysis", **Sociology of Atheism**, (Eds. Roberto Capriani and Franco Garelli) Laiden/Boston, Brill, s. 50-75.

EKLER

EK-1 YARI-YAPILANDIRILMIŞ GÖRÜŞME FORMLARI

Ek-1.1. 'Yazar' Rozetli Topluluk Yöneticisine Yönelik Sorular

- Topluluğun kuruluş gerekçelerini ve süreçlerini nasıl açıklar?
- Topluluk yöneticileri adına, kendilerini ve yaptıkları sayfa yönetim içini nasıl tanımlar ve anlamlandırır?
- Katikateist nedir ve neden 'bir tartışma ortamı değildir'?
- Karikateist içindeki Ateist kimliğini nasıl tanımlar??
- Karikateist içindeki Müslüman (dini inançlı) kimliğini nasıl tanımlar?
- Topluluk yöneticilerinin siyasi bir aidiyeti ya da ideolojik düşünceleri var mı? Yöneticiler arasında karşıt siyasi düşüncelerden olanlar var mı?
- Paylaşım amaçları ve paylaşımlara ekledikleri açıklayıcı üst metinlerle hedefledikleri ne?
- Editöryal süreç var mı? Paylaşımlardaki ifadeler bir ekip ya da kişi kontrolünden geçer mi?
- Topluluk yöneticileri Karikateist aracılığında 'ne söylüyorlar'/ 'ne söylemeyi istiyorlar' ve 'nasıl anlaşılmak' istiyorlar?
- Onlara göre 'Müslüman ya da diğer dini inanç kategorilerinden olanlar' topluluk içinde 'konuşabilir mi'?
- Karikateist içinde neyi ve nasıl susturmak isterler?
- Karikateist içinde ne konuşulmasını beklerler?
- Konuşmalarındaki/paylaşımlarındaki argümanları ne ve nasıl belirlenir?
- Konuşmalarının/paylaşımlarının ağırlıklı olarak siyasal kategorisinde olmasını nasıl gerekçelendirirler?
- Siyasal iktidarın öne çıkan dini kimliği, topluluk yöneticilerinin içerik yönetim stratejileriyle ilişkili midir?
- Konuşmaların/paylaşımların çoğunluğu neden Ateist kimliği hakkında olmaktan ziyade doğrudan ya da dolaylı olarak İslam ve Müslüman kimliğine odaklıdır?
- Karikateist içinde, 'onlardan olmayanlara', yani 'öteki' olana karşı tutumları nasıldır ve onlarla nasıl iletişim kurarlar?
- Doğrudan mesaj kutusuna gelen mesajlar, kimliklere göre (Ateist, Müslüman, Agnostik, Hristiyan v.s.) düşünecek olursa, ne hakkındadır ve mesajlarda onlara söylenenler genel olarak nedir?
- Mizahi yaklaşımın nedenini nasıl açıklar? Mizah ve direniş kültürü arasında nasıl bir bağ kurar? Karikateist mizahını nasıl tanımlar?
- Kapak fotoğrafında yer alan 'Sen ona inanç dersin, biz korku deriz' ifadesindeki 'sen' ya da 'o' zamiri kimleri kapsar; 'biz'zamiri kimleri kapsar?

- …………………………………………………….

Ek-1.2. Ateist, Müslüman, Diğer Dini İnançlı ve Diğer Dini İnançsız Kimlik Kategorisinden Olanlara Yönelik Genel Sorular

- Karikateist Facebook sayfasını neden takip ediyor ve toplulukta olma duygusu onun için nasıl bir anlam ifade ediyor?
- Karikateist'i nasıl tanımlar?
- Ona göre Karikateist neyi amaçlamaktadır?
- Karikateist içinde kendini, kimliğini ve misyonunu nasıl tanımlıyor?
- Karikateist içinde konuşabiliyor mu?
- Hangi durumda konuşuyor?
- Ne Konuşuyor?
- Konuşmak istediğinde ne ile karşılaşıyor ve süreçte neler yaşıyor?
- Kimi susturur ya da susturmak ister? Neden ve nasıl?
- Karikateist içinde 'konuşanları' ve konuşulanları nasıl yorumlar? Konuşulanların kendi üzerindeki ve toplum üzerindeki etkileri hakkında ne düşünür?
- Karikateist hakkında, Karikateist dışındaki organik hayatta ne konuşur?
- ………………………………………………………………………….

Ek-1.3. Ateist ve Müslüman Kimlik Kategorisinden Olanlara Yaptıkları Yorumlar Özelinde Sorulacak Sorular

- Yorumu neden ve hangi etkiyle yaptı?
- Yorumları diğerlerince nasıl karşılanıyor? Diğerlerinin yorumlarını nasıl karşılıyor?
- ……………………………………………………..

EK-2: GÖRÜŞMECİ LİSTESİ

MAHLAS	İNANÇ-KİMLİK	TOPLUMSAL CİNSİYET
Karikateist	Ateist	-
Efendisiz	Ateist	Erkek
Efrat	Ateist	Erkek
Sorguç	Ateist	Erkek
Heretik	Ateist	Erkek
Dionysos	Ateist	Erkek
Karşı-Cins	Panteist	LGBTİ
Azer	Deist	Erkek
Ömer	Sünni/Müslüman	Erkek
Fatih	Sünni/Müslüman	Erkek
Havva	Sünni/Müslüman	Kadın
Sultan	Alevi/Müslüman	Kadın
Ozan	Alevi/Müslüman	Erkek
Antonio	Hıristiyan	Erkek
Golyat	Hıristiyan	Erkek
Ateist Yorumcu-1	Ateist	Erkek
Ateist Yorumcu-2	Ateist	Erkek
Ateist Yorumcu-3	Ateist	Erkek
Ateist Yorumcu-4	Ateist	Kadın
Ateist Yorumcu-5	Ateist	Erkek
Müslüman Yorumcu-1	Sünni/Müslüman	Erkek
Müslüman Yorumcu-2	Sünni/Müslüman	Erkek
Müslüman Yorumcu-3	Sünni/Müslüman	Erkek
Müslüman Yorumcu-4	Sünni/Müslüman	Erkek
Müslüman Yorumcu-5	Sünni/Müslüman	Kadın

ÖZGEÇMİŞ

Lisans; Fırat Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü.

Yüksek Lisans; Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı. Tez Adı: 'Dini Ötekilik ve İletişimsel Pratikler: Din Değiştirenler Üzerine Bir Araştırma'.

Doktora; İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo Televizyon ve Sinema Anabilim Dalı. Tez Adı: 'Sosyal Medyada Ateist Kimliğin Öz-Temsili ve Karşı-Hegemonyanın İnşası: Karikateist Öz-Örgütlenmesi Örneği'.

Aşağıda, Savaş Keskin'in akademik çalışmalarının bir listesi vardır.

Atıf Sayısı;

Google Akademik: 190 (22 Temmuz 2021).

Projelerde Yaptığı Görevler;

1. Ötekiliğin Dini Kimlik Bağlamında Yeniden İnşası: Din Değiştirenler Üzerine Bir Araştırma, Yükseköğretim Kurumları tarafından destekli bilimsel araştırma projesi, Yürütücü:GÖKER GÖKSEL,Araştırmacı:KESKİN SAVAŞ, , 22/04/2016 - 05/07/2017 (ULUSAL)
2. Türkiye'nin Mega Kentlerinde Bayburt'un Medyatik Gerçekliği Ve Algılanma Biçimleri: Bir TeleGerçeklik Sorunsalı, Yükseköğretim Kurumları tarafından destekli bilimsel araştırma projesi, Yürütücü:TAŞ EMİNE,Araştırmacı:UZUN İMRAN,Danışman:İMAMOĞLU İLYAS KAYS,Danışman:ÖZKUL AHMET NADİR,Araştırmacı:KESKİN SAVAŞ,Proje Koordinatörü:AKSAKAL VECİHİ, , 14/05/2018 - 14/03/2019 (ULUSAL)
3. Bayburt'xxta Bir Kış Hikayesi, Yükseköğretim Kurumları tarafından destekli bilimsel araştırma projesi, Araştırmacı:UZUN İMRAN,Araştırmacı:KESKİN SAVAŞ,Araştırmacı:ÖZKUL AHMET NADİR, , 14/03/2019 - 01/01/2021 (ULUSAL)
4. Bayburt'xxta Bir Sonbahar Hikayesi, Yükseköğretim Kurumları tarafından destekli bilimsel araştırma projesi, Araştırmacı:UZUN İMRAN,Araştırmacı:KESKİN SAVAŞ,Araştırmacı:ÖZKUL AHMET NADİR, , 07/12/2018 - 07/04/2019 (ULUSAL)

Uluslararası Akademik Dergilerde Yayımlanan Makaleler;

1. KESKİN SAVAŞ,BİRLİK İSMAİL (2020). TELEVİZYONUN AZINLIKLARINDAN AZINLIKLARIN TELEVİZYONUNA:TÜRK

HIRİSTİYANLARIN ÖZ-TEMSİL PRATİĞİNİ İZLEMEK. Uluslararası İletişim ve Sanat Dergisi, 1(1), 18-32. (Yayın No: 6729930)

2. KESKİN SAVAŞ,USTABULUT METE YUSUF (2020). Yabancı Dil Olarak Türkçe Eğitimi Alan Uluslararası Öğrencilerin Öğrenme Etkinliğini Geliştirme Amaçlı Sosyal Medya Kullanım-Doyum Motivasyonları-. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (Yayın No: 6406440)
3. USTABULUT METE YUSUF,KESKİN SAVAŞ (2020).) Tele-education' in the COVID-19 pandemic process in Turkey: A mental diaspora research specific to Turkish Language Teaching students. Journal of Language and Linguistic Studies, 16(4) (Yayın No: 6688416)
4. ELİTAŞ TÜRKER,KESKİN SAVAŞ (2019). TÜRKİYE'DE REALİTE PROGRAMLAR VE TELE-KİMLİKLER: MEDYATİK TOPLUMSALLIK İNCELEMESİ. Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (Yayın No: 5794343)
5. Güzel Korver Semra,KESKİN SAVAŞ (2019). Sosyal Medyada Roman Etnisitesinin Öz-Temsili ve Ötekiliğin Sosyo-Dijital Telafisi. Connectist: Istanbul University Journal of Communication Sciences (Yayın No: 5794452)
6. GÜZEL MELTEM,KESKİN SAVAŞ (2019). Örselenen Kimlik İçin Sosyal Medyatik 'İyileşme/Normalleşme': Engelli Evlilik Topluluklarında Kimliğin 'Mürüvvetini' Görmek. Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi (Yayın No: 5794572)
7. KESKİN SAVAŞ,UZUN İMRAN (2018). 'xxÖteki'xxnin Kurumsallaşması ve Dönüşen İletişim Pratikleri: Ateizm Derneği'xxnin Sosyal Medyatik Öz -Temsili. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11(60), 978-990. (Yayın No: 4687349)
8. KESKİN SAVAŞ,Polat Sümbül,UZUN İMRAN (2018). Sosyal Medyada Yeniden Üretilen Kadın Rolleri: 'xxYeni Gelin Evleri'xx Topluluğu Örneğiyle. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 11(61), 893-902. (Yayın No: 4687368)
9. ÖZMEN SEÇKİN,KESKİN SAVAŞ (2018). Sosyal Medyada Öz -Temsil ve Ötekinin 'xxÖteki Boyutu'xx: Karikateist Toplumsalı Üzerine İnceleme. Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi, 4(2), 533-558. (Yayın No: 4687319)
10. KESKİN SAVAŞ (2018). Reklam Gerçeğinin Dijital Failleri Olarak 'xxEfekt Kimlikler'xx: Turkcell'xxin 'xxEmocan'xxları Üzerinden Bir Kimlik Okuması. Global Media Jounal Turkish Edition, 8(16), 328-353. (Yayın No: 4441271)
11. KESKİN SAVAŞ,GÖKER GÖKSEL (2016). Sosyal Medyada Topluluk İlişkileri Karikateist Facebook Topluluğu Üzerine Bir Araştırma. ASOS Journal(22), 88-108., Doi: http://dx.doi.org/10.16992/ASOS.997 (Yayın No: 3629431)
12. KESKİN SAVAŞ,ELİTAŞ TÜRKER (2016). Küreselleşme Sürecinde Değişen Geleneksel Türk Aile Yapısının Televizyon Dizilerindeki Temsili. Tarih Okulu Dergisi(27), 543-578., Doi: http://dx.doi.org/10.14225/Joh986 (Yayın No: 3629662)
13. KESKİN SAVAŞ,ELİTAŞ TÜRKER (2016). Küreselleşme Sürecinde Değişen Geleneksel Türk Aile Yapısının Televizyon Dizilerindeki Temsili. Tarih Okulu Dergisi(27), 543-578., Doi: http://dx.doi.org/10.14225/Joh986 (Yayın No: 3629662)
14. KESKİN SAVAŞ,ELİTAŞ TÜRKER (2016). Küreselleşme Sürecinde Değişen Geleneksel Türk Aile Yapısının Televizyon Dizilerindeki Temsili. Tarih Okulu Dergisi(27), 543-578., Doi: http://dx.doi.org/10.14225/Joh986 (Yayın No: 3629662)
15. GÖKER GÖKSEL,KESKİN SAVAŞ (2015). Tüketimden Sosyalleşmeye Alışveriş Merkezleri: Elazığ Örneğinde Bir Araştırma. The Journal Of Academic Social Science Studies(39), 201-221. (Yayın No: 3629601)
16. GÖKER GÖKSEL,KESKİN SAVAŞ (2015). Sosyal Medya Türevi Olarak Sosyal İçerik Platformları: Betimsel Bir İnceleme. Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 8(39), 861-874. (Yayın No: 3629588)

17. GÖKER GÖKSEL,KESKİN SAVAŞ (2015). Yabancı ve Mekânsal Ayrışma: District 9 Filminde Heterotopik Mekân ve İleri Marjinallik. Akademik Bakış(52), 428-453. (Yayın No: 3629596)
18. KESKİN SAVAŞ,SÖNMEZ MEHMET FERHAT (2015). Liderler ve Takipçileri: Siyasi Parti Liderlerinin Twitter Performansları ve Takip İlişkisi. Selçuk İletişim, 9(1), 339-362., Doi: http://dx.doi.org/10.18094/si.38165 (Yayın No: 3629606)
19. KESKİN SAVAŞ,İMİK TANYILDIZI NURAL (2015). Kurumsal İletişimde Sosyal Medya Kullanımı: Türkiye deki GSM Operatörlerinin Facebook Performansları Üzerine Bir İnceleme. Intermedia, 2(2), 460-480. (Yayın No: 3629609)

Uluslararası Bilimsel Toplantılarda Sunulan ve Bildiri (Proceedings) Kitabında Yayımlanan Bildiriler;

1. KESKİN SAVAŞ (2019). İki 'Eksiden' Bir 'Artı' Yaratmanın Kimlik Aritmetiği: 'Ateist BirKadın'ın Sosyal Medyada Çoklu Öz-Temsil Denemeleri. VI. Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Özet Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:5793868)
2. Güzel Korver Semra,KESKİN SAVAŞ (2019). DİJİTALLEŞEN SİNEMA SALONLARININ DİJİTALLEŞEN PAZARLAMA İLETİŞİMLERİ VE TRANSMEDYA ANLATIM SİNERJİLERİ: CİNEMAXİMUM FACEBOOK HESABININ ANALİZİ. VI. Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:5794089)
3. Güzel Korver Semra,KESKİN SAVAŞ (2019). DİJİTALLEŞEN SİNEMA SALONLARININ DİJİTALLEŞEN PAZARLAMA İLETİŞİMLERİ VE TRANSMEDYA ANLATIM SİNERJİLERİ: CİNEMAXİMUM FACEBOOK HESABININ ANALİZİ. VI. Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:5794089)
4. KESKİN SAVAŞ,UZUN İMRAN,TAŞ EMİNE (2019). Mega Kentlilerin 'Kafalarındaki' Bayburt: Asimetrik Medyatik Hafızanın Kodaçımları. II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:5793789)
5. KESKİN SAVAŞ,UZUN İMRAN,TAŞ EMİNE (2019). DİJİTAL KAMUSAL ALANLARDA 'ÖTEKİ YERLER' HAKKINDA KAMUOYUÜRETMEK: EKŞİ SÖZLÜK'TEKİ BAYBURT KONUŞMALARI ÜZERİNE ELEŞTİRELBİR İNCELEME. IV. International European Conference on Social Sciences (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:5793518)
6. KESKİN SAVAŞ,UZUN İMRAN,TAŞ EMİNE (2019). ÖTEKİLEŞTİRMENİN PARODİSİ: SOSYAL MEDYANIN CAPS/MEME KÜLTÜRÜNDEBAYBURT TEMSİLLERİ. IV.. International European Conference on Social Sciences (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:5793411)
7. Baltacı Fatih,KESKİN SAVAŞ (2018). Kentsel Mekanlarda Sosyalleşme ve Kentlilik Ağları: Elazığ Kültür Park Örneği. 2. Uluslararası Sanat ve Estetik Sempozyumu (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:4722767)
8. UZUN İMRAN,KESKİN SAVAŞ (2018). Soyut Gerçekliğin Fotoğrafik Temsili: Sanatsal Gösterge Okumaları. 2. Uluslararası Sanat ve Estetik Sempozyumu (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:4722685)
9. Baltacı Fatih,KESKİN SAVAŞ (2018). Modern Kentlinin Kentsel Mekan Düşlemleri: Elazığ Kent Meydanı Önerileri. 1. Uluslararası Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Yeni Ufuklar Kongresi, 342-351., Doi: 10.21733/ibad.421096 (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:4722587)
10. USTABULUT METE YUSUF,KESKİN SAVAŞ (2018). 'xxUzak'xx Şehirlerde Üniversite, Kent Kimliği ve Kentsel Algı İlişkisi: Bayburt İli Örneği. 1. Uluslararası

Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Yeni Ufuklar Kongresi, 331-341., Doi: 10.21733/ibad.421078 (Tam Metin Bildiri/Sözlü Sunum)(Yayın No:4722641)

Yazılan Ulusal/Uluslararası Kitaplar;

1. Küçük Şehir, Mega Öteki Bayburt: Mega Kentlerdeki Medyatik Hafıza ve Tele-Gerçeklik Bilinci Üzerine (2020)., KESKİN SAVAŞ,UZUN İMRAN,TAŞ EMİNE, Literatürk Academia, Editör:Salih Tiryaki, Muzaffer Yılmaz, Emre Vadi Balcı, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 201, ISBN:978-605-06609-3-7, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 6406489)
2. Heretik: Din Değiştirenin Çifte Yokluğu Üzerine Fenomenolojik Bir Araştırma (2020)., KESKİN SAVAŞ, Literatürk Academia, Editör:Salih Tiryaki, Muzaffer Yılmaz, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 200, ISBN:978-605-06609-1-3, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 6406474)

Yazılan Ulusal/Uluslararası Kitaplarda Bölümler;

1. Kültürel Çalışmalar Perspektifinden Toplumsal Cinsiyetin Alımlanması, Bölüm adı:(Instagram'da 'Öteki' Erkekler ve Kadınlar: Toplumsal Cinsiyetin Yeniden İnşasında Kimliğin Alımlanması) (2021)., Akar Damla, KESKİN SAVAŞ, Kriter Yayınevi, Editör:Seçkin Özmen ve Gizem Parlayandemir, Basım sayısı:1, ISBN:978-625-7669-52-8, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 7125535)
2. İletişimde Dijitalleşme, Bölüm adı:(SOSYAL MEDYA YASASI SÖ(ze)YLEM OLARAK NEDİR? Kutupsal Bir Hukuk-Politiğin İdeoloji Grameri) (2021)., Kır Elitaş Serpil, KESKİN SAVAŞ, Detay Yayıncılık, Editör:Serpil Kır Elitaş, Basım sayısı:1, ISBN:978-605-254-355-9, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 7125530)
3. Sosyal Medya Rehberi, Bölüm adı:(Arkadaş Edinme Platformları) (2020)., KESKİN SAVAŞ, Nobel, Editör:Türker Elitaş, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 227, ISBN:978-, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 6406473)
4. Filmlerle Düşünmek, Bölüm adı:(Sinematografik 15 Temmuz'xxda Kod Düzeyleri: Kurtlar Vadisi Vatan Filminin Darbe Anlatısı) (2019)., KESKİN SAVAŞ, Kriter Yayınları, Editör:Şükrü Sim, Basım sayısı:1, ISBN:9786257033190, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 5885493)
5. Endüstri 4.0 ve Dijital Medya, Bölüm adı:(Dijital Duvarlar Ardındaki Öteki: Facebook'xxta Bir Hristiyan Azınlığın Mahremiyet İnşası) (2019)., ÖZMEN SEÇKİN,KESKİN SAVAŞ, Der Yayınları, Editör:Filiz Aydoğan Boschele, Basım sayısı:1, ISBN:9789753535861, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 5793199)
6. New Media and Visual Communication in Social Networks, Bölüm adı:(Erdogan vs. Erdogan: A Polarized Post-Truth Case in Social Media Reality) (2019)., KESKİN SAVAŞ, IGI Global, Editör:Serpil Kır, Basım sayısı:1, ISBN:9781799810452, İngilizce(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 5791562)
7. Modernleşme Bağlamında Türkiye'nin Sosyo-Politik Yapısı, Bölüm adı:(Türk Modernleşmesinde Toplumsal Yapı ve Değişme) (2019)., ŞENGÜN HAYRİYE,KÜÇÜK AHMET,YAMAN HALUK,DURSUNOĞLU İSMAİL,KAPUSIZOĞLU MEHMET,BAYRAMOĞLU TURGUT,BİLGİLİ MURAT SALTUK,CEYLAN MEHMET EMİN,AKSOY MUTLU,KESKİN SAVAŞ,KÖROĞLU KÜBRA,ÇELEBİ BOZ FÜSUN,YAZICI SİNAN, İmaj, Editör:İsmail Dursunoğlu, Hayriye Şengün, Mehmet Kapusızoğlu, Basım sayısı:1, Sayfa Sayısı 397, ISBN:978-605-7905-29-1, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 6343412)

8. New Media and Visual Communication in Social Network, Bölüm adı:(Virtual Resistance of ’xxÇiftlik (Farm) Bank Scapegoats’xx and Discursive Atonement of ’xxBeing Scammed’xx) (2019)., SÖNMEZ GURUR,KESKİN SAVAŞ, IGI Global, Editör:Serpil Kır, Basım sayısı:1, ISBN:9781799810452, İngilizce(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 5791625)
9. İletişim Çağında Dijital Kültür, Bölüm adı:(Sosyal Ağ Otobanlarının ’xxOtostopçuları’xx: Interrail Türkiye Topluluğunda Gezgin Kültürü) (2018)., KESKİN SAVAŞ,Kaya Uğur, Eğitim Yayınevi, Editör:Doç. Dr. Mehmet Gökhan Genel, Basım sayısı:1, ISBN:978-605-7557-51-3, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 4719367)
10. İletişim Çağında Dijital Kültür, Bölüm adı:(Sinemanın Toplumsallaşması ve ’xxSosyal Temsili’xx: Facebook’xxun ’xxKadife Olmayan Perdesi’xx) (2018)., KESKİN SAVAŞ,Baltacı Fatih, Eğitim Yayınevi, Editör:Doç. Dr. Mehmet Gökhan Genel, Basım sayısı:1, ISBN:978-605-7557-51-3, Türkçe(Bilimsel Kitap), (Yayın No: 4719277)

Ulusal Hakemli Dergilerde Yayımlanan Makaleler;

1. KESKİN SAVAŞ, Yılmaz Hakan (2021). Ex Machina: Yapay Zekânın Post-Kadınlaştırılması ve Kadınsal Günahkârlığın Sinemasal Yeniden Üretimi. Uluslararası Eğitim, Politika ve İletişim Dergisi, 1(1), 1-17. (Kontrol No: 7125524)
2. KESKİN SAVAŞ,ELİTAŞ TÜRKER (2014). Sanal Aidiyet Bağlamında Zihinsel Diaspora: Facebook Örneği. Atatürk İletişim Dergisi(7), 161-186. (Kontrol No: 3629612)

Sanat ve Tasarım Etkinlikleri;

1. Ulusal, SERGİLER/Karma sergiler /, 25.04.2019-30.04.2019, Fotoğraf Sergisi, Kışa Dair İzlenimler- Bayburt Üniversitesi, (No: 283329)
2. Ulusal, SERGİLER/Karma sergiler /, 22.02.2019-25.02.2019, Fotoğraf Sergisi, Bayburt’xxta Bir Sonbahar Hikayesi- Bayburt Üniversitesi, (No: 283327)
3. KESKİN, SAVAŞ (2021). Eşeysiz Sözcelem. Ankara: Gece Kitaplığı.

Editörlük;

1. Uluslararası İletişim ve Sanat Dergisi (Diğer endeksler), Dergi, Editör, https://iletisimvesanat.com/index.jsp, 30.05.2021